STVDIA ISLAMICA

R. BRVNSCHVIG
COLLEGIT

XXXVIII

F. JADAANE. — *Les conditions socio-culturelles de la philosophie islamique* 5

B. B. LAWRENCE. — *Shahrastānī on Indian idol worship* .. 61

J. CHABBI. — *'Abd al-Ḳādir al-Djīlānī, personnage historique* 75

D. AYALON. — *The Great Yāsa of Chingiz Khān. A re-examination* (C_2) 107

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C. N. R. S. dicitur in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE
PARIS
MCMLXXIII

Les *Studia Islamica* ont été fondés en 1953 par les Professeurs Robert BRUNSCHVIG et Joseph SCHACHT (décédé en 1969).

Codirecteur en 1971 : le Professeur G. E. von GRUNEBAUM (décédé en 1972).

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent est mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière est accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.

Les *Studia Islamica* paraissent au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée au prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue Général de Gaulle 92170 - Vanves (France).

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Studia Islamica was created in 1953 by Prof. Robert BRUNSCHVIG and Prof. Joseph SCHACHT (deceased in 1969).

Joint editor in 1971 : Prof. G. E. von GRUNEBAUM (deceased in 1972).

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis is laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention is paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.

Studia Islamica appears approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue Général de Gaulle 92170 - Vanves (France).

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

STVDIA ISLAMICA

R. BRVNSCHVIG
COLLEGIT

XXXVIII

F. JADAANE. — *Les conditions socio-culturelles de la philosophie islamique* 5

B. B. LAWRENCE. — *Shahrastānī on Indian idol worship* .. 61

J. CHABBI. — *'Abd al-Ḳādir al-Djīlānī, personnage historique* 75

D. AYALON. — *The Great Yāsa of Chingiz Khān. A re-examination* (C_2) 107

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C. N. R. S. dicitur in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE
PARIS
MCMLXXIII

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que « les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que « les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration », toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droits ou ayants cause, est illicite (alinéa 1er de l'Article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les Articles 425 et suivants du Code Pénal.

© G.-P. MAISONNEUVE ET LAROSE, 1973

Imprimé en France

LES CONDITIONS SOCIO-CULTURELLES DE LA PHILOSOPHIE ISLAMIQUE

A la mémoire de
G. E. von Grunebaum

I. Quelques remarques préliminaires s'imposent avant de poser le problème traité dans les pages suivantes. En effet le lecteur constatera que le cadre chronologique et l'espace culturel considérés dans cette étude ne s'étendent que sur les siècles qui séparent les conquêtes musulmanes de l'effondrement de la domination musulmane en Espagne. Autrement dit, nous continuerons de suivre la doctrine déjà classique, qui situe Averroès aux confins de l'espace culturel islamique classique. Pour justifier notre attachement à cette perspective, il suffit de signaler que les notions qui orientent le présent sujet se réfèrent sans ambiguïté à ce fait culturel d'une portée humaine universelle qu'est l'Islam, et que pour comprendre la nature et l'essence de ce fait il faut, comme on l'exige souvent, aller « aux sources mêmes ». Mais en aucune façon ces sources ne sauraient être tel ou tel penseur « illuminé », *ishrāqī*, du XI^e^, XIII^e^, XVII^e^ ou XIX^e^ siècle. Pour ce faire, il faudrait plutôt retourner à la source originelle d'où l'Islam est né, et au contexte culturel et humain des six siècles qui ont tissé sa civilisation et sa culture. En tant que message civilisateur — et à part quelques manifestations tardives exceptionnelles comme celle d'Ibn Khaldūn (†808/1406) —

l'Islam a cessé depuis le début du VII^e/XIII^e siècle de montrer une activité originale et créatrice ; bien au contraire une décroissance culturelle l'avait frappé, un déclin spirituel l'avait envahi et enveloppé, et une désintégration politique déjà ancienne le déchirait. Les États actuels dits implicitement ou explicitement « islamiques » ne sont que des vestiges de cette désintégration socio-culturelle et politique de l'Islam. Celui-ci a été en effet victime dans sa réalité sociale vivante d'un éclatement suivi de la création de dynasties et d'États autonomes et indépendants au sein desquels des systèmes juridiques classiques et des « sectes religieuses » particulières également classiques ou néo-classiques ont prévalu, en sorte qu'il est devenu paradoxal et même impensable de parler d'une culture ou d'une civilisation islamique moderne ou contemporaine ayant des traits caractéristiques universels. Si donc nous demeurons fidèle au concept d'une « culture islamique » désignée — sans le moindre préjugé ethnique ou religieux — tantôt comme arabe tantôt comme musulmane ou islamique et limitée aux six siècles de la vie de l'Islam, c'est parce que l'œcuménicité du concept religieux et du fait culturel « Islam » ne s'est pleinement réalisée que durant cet espace temporel où précisément Orient et Occident ont pris contact l'un avec l'autre pour parvenir finalement, et en dépit de tant de difficultés et de conflits, à créer, avec l'apport des anciens Grecs en particulier, une nouvelle civilisation basée sur les mêmes catégories logiques, la même spiritualité abrahamique et sur l'idéal scientifique et rationnel de l'activité humaine. Il est inadmissible par conséquent de considérer la « *pensée* dite *prophétique* » de l'Imamisme iranien, avec ses propres catégories spirituelles et « rationnelles », comme représentative du fait religieux et culturel « Islam », et d'étendre l'espace culturel islamique universel pour aboutir paradoxalement à attribuer à la spiritualité d'une secte particulière le monopole de constituer la « quintessence » de l'Islam tout entier (1). La même objection doit être adressée à l'attitude de quiconque voudra considérer de la même manière telle ou telle autre secte ou tendance. En effet quand le milieu culturel de l'Islam, après avoir atteint son plein épanouis-

(1) Position défendue notamment par H. Corbin dans son *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964.

sement, s'est désintégré, le monde iranien, comme d'autres mondes d'ailleurs, re-prit en main son propre destin et se sépara du contexte culturel dit arabe, pour créer son propre horizon spirituel à l'appui d'un concept de l'Islam sensiblement différent du type originel (1), nommé Imamisme ou Shī'isme — par opposition au Sunnisme — et fondé, dans le secteur religieux, sur des éléments hétérogènes dont une bonne partie remonte à des traditions orientales anciennes, et, dans le secteur de la *ḥikma* — le terme *philosophie* est ici impropre — sur une interprétation visiblement abusive d'Avicenne et du Platonisme et incontestablement falsifiée du Péripatétisme. Bien évidemment, les adeptes et les sympathisants de ce nouveau monde culturel ont le droit absolu de faire de la propagande littéraire en faveur de leur concept, mais ce que nous ne pouvons que contester, c'est la prétention abusive de vouloir présenter ce concept comme le type même du fait religieux et culturel « Islam ». En d'autres termes, il ne faut pas, à notre avis, passer de l'idée, exacte en elle-même, que la pensée shī'ite a été injustement négligée par les orientalistes et les médiévistes au profit de l'Islam « sunnite » — le phénomène a certainement des raisons historiques objectives — à une attitude propagandiste et résolument hostile. Car on assiste depuis quelque temps, et de plus en plus ouvertement, à une série de critiques de plus en plus nombreuses. On reproche aux orientalistes et à leurs disciples d'avoir une vue bornée et une attitude sectaire et partiale. Ils sont accusés de vouloir considérer la philosophie musulmane ou arabe à travers le le concept occidental de philosophie, à la lumière des catégories rationnelles et logiques établies en Occident, et en fonction des rapports historiques entre l'Orient arabo-musulman et l'Occident chrétien médiéval et moderne. Dans l'attitude des « fils de l'Islam », adeptes des orientalistes, ces censeurs veulent voir une certaine « trahison » ou ingratitude affichée à l'égard de l'héritage islamique, et ils les accusent d'avoir répudié cet

(1) L'expression « type originel » de l'Islam ne désigne ici que la forme socio-politique et religieuse de l'Islam, qui a fini par s'imposer et s'établir après la disparition du Prophète. Ce régime, uniforme ou multiforme, n'a jamais été reconnu par les Imamites pour lesquels le type originel de l'Islam étend ses racines dans l'éternité et dans l'acte divin créateur même de l'homme et du monde ; ils estiment que ce dessein a été transgressé par les Sunnites.

héritage précieux et fécond en faveur d'une pensée étrangère, la pensée occidentale, qui demeure impuissante et incapable de s'affirmer et de s'ancrer dans son propre milieu naturel (1). Certes cette attitude a le mérite et le souci louable d'inciter à l'attachement à sa propre identité spirituelle et historique, mais elle risque manifestement d'aboutir à une solitude culturelle et à un isolement ethnique dans un monde où les barrières et les frontières deviennent de plus en plus superficielles et inutiles. A la vérité ce qui est d'une gravité majeure pour l'Islam même consiste précisément en ce que les adeptes du concept « prophétique » du fait « Islam » ne sauraient finalement que conduire à deux déchirures : d'une part ils divisent l'Islam ou plus exactement consacrent sa division en deux grands mondes — l'un qualifié de *sunnite*, l'autre de *shī'ite* ; d'autre part ils isolent l'Islam du reste du monde dominé par les catégories logiques et rationnelles dites occidentales qui envahissent tous les secteurs de l'activité humaine universelle et qui constituent également, en grande partie, celles de la culture islamique classique. Car il ne fait pas de doute que le genre *ishrāqī* ou illuminatif de l'activité « rationnelle » et spirituelle réclamé par les adeptes du concept « prophétique » du fait « Islam » ne saurait que laisser indifférente la plus grande partie de l'humanité. Si nous procédons ici à la manière classique et nous considérons Averroès comme le dernier représentant de la philosophie islamique classique, ce n'est guère pour controverser autour de l'orthodoxie ou de l'hétérodoxie des « Sages de l'Illumination » — notre travail n'ayant point de fins apologétiques —, mais simplement parce que nous tenons à réserver l'expression « philosophie arabo-musulmane » ou « islamique » à cette activité, proprement scientifique et philosophique selon l'acception hellénique et moderne, qui s'est établie en Islam dans son milieu naturel de naissance, d'apogée et de déclin, qui porte pleinement les traits et les marques d'un idéal culturel humain universel, qui a eu le mérite de constituer au départ l'un des fondements de la civilisation moderne et qui, grâce à ses catégories logiques

(1) Voir la préface de la traduction arabe de l'ouvrage de S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*, Harvard University Press, 1964 (*Thalāthat ḥukamā' muslimīn*, Beyrouth, 1971, pp. 6-9).

communes avec celles de l'Occident, a rendu et pourrait rendre possible une rencontre réelle avec les mondes dominés par ces catégories. Le concept « prophétique » de l'Islam, il faut l'avouer, ne s'est pleinement concrétisé que tardivement et assez longtemps après la désintégration de l'Islam originel. Sous sa forme dite « prophétique », l'Islam apparaît comme aussi exclusiviste et aussi particulariste que sous sa forme *ḥanbalite* dite techniquement « sunnite », et par conséquent incapable de réaliser l'idéal œcuménique de l'Islam voulu également par les deux partis en conflit. Pour notre part, nous estimons que si la philosophie et la science islamiques ont réussi à jouer un rôle important dans la formation de l'esprit médiéval et, dans une grande mesure, moderne, c'est grâce à ces traits et qualités que seule la culture, dont on a délimité plus haut le cadre chronologique, a pu, à des degrés variés, incarner. *Quant aux systèmes de pensée construits plus tard, que ce soit en Iran, en Inde ou en telle ou telle terre asiatique, africaine, arabe ou non arabe, ils ne peuvent être considérés que comme des productions locales privées en principe du droit de s'attribuer le monopole de représenter la philosophie ou la pensée islamique exclusive et définitive.* Il ne s'agit pas là d'une volonté de *diviser* au lieu d'*unir* ou de *ré-unir*, mais simplement du désir de constater un fait et de prévenir le danger de tomber dans un totalitarisme culturel prétendu islamique, qui ne pourrait en fin de compte que porter préjudice à l'Islam même.

Telles sont les raisons qui nous ont porté à continuer de restreindre de la sorte le cadre de notre étude, et à abandonner aux chercheurs et aux adeptes intéressés le soin de s'occuper, chacun selon ses propres goûts ou intentions, de sagesses particulières ou de systèmes de pensée confessionnels ou ethniques, arabes ou non-arabes, « sunnites » ou « shī'ites ».

II. Les travaux modernes se rapportant à la pensée islamique classique ont le grand mérite de découvrir les sources de cette pensée et de la situer par rapport aux diverses manifestations et activités de la pensée humaine universelle. Bien que d'une importance majeure et particulièrement indispensable pour une meilleure compréhension de la culture arabo-musulmane, ce sujet demeure en dehors de notre propos actuel.

D'autre part les tenants de la Tradition musulmane ont

toujours reproché aux *Falāsifa* de s'être écartés de la Vérité et d'avoir porté préjudice à la pureté de la Révélation. L'attitude des traditionnalistes vis-à-vis des « sciences des Anciens », également d'un intérêt particulier et suffisamment connue, demeure elle aussi étrangère à notre préoccupation présente.

Enfin on s'est toujours plu à mettre l'accent sur les efforts déployés par les *Falāsifa* eux-mêmes en vue de dissiper les malentendus ou les points de désaccord pouvant exister entre Révélation divine et Sagesse humaine — pour certains ces efforts constitueraient le point central et l'apport le plus précieux et le plus original de la spéculation théorique en Islam, mais peu importe ici (1).

Au-delà de toutes ces considérations, il est une question qui n'a pas fait l'objet jusqu'à présent d'une étude approfondie et qui mérite un examen plus attentif, à savoir que les représentants de la pensée philosophique en Islam étaient liés à certaines conditions et soumis à certaines contraintes imposées par la culture établie et prédominante et que, pour faire face à ces conditionnements, les philosophes arabes étaient appelés à inventer des méthodes d'expression particulières et à utiliser des procédés qu'il serait opportun de signaler. Car le philosophe arabe était loin d'ignorer qu'il dépendait en même temps de deux cultures. En effet, au départ il appartient à la culture arabo-musulmane, mais en outre il est adepte d'une nouvelle culture, la culture hellénique, qui devient par rapport à la première une sous-culture. En réalité le philosophe arabe classique n'est pas moins fermement attaché à sa sous-culture qu'à sa culture de base. Or le point focal de celle-ci forme sans le moindre conteste non seulement le contenu de l'Islam en tant que religion ayant ses propres caractéristiques, ses valeurs et normes, ses manières de penser et d'agir, etc., mais surtout sa méthode de voir et de considérer les choses et le monde. Le point focal de la « sous-culture grecque » est — on n'y insistera pas trop — nettement

(1) Pour se rendre compte de l'état actuel des travaux modernes sur l'ensemble des activités culturelles en Islam, voir la *Bibliographie de la philosophie médiévale en Terre d'Islam pour les années 1959-1969* du P. Georges C. ANAWATI, dans *Bulletin de Philosophie médiévale*, 10-12, Louvain, 1968-1970, pp. 316-362. Et, récemment paru, ʿA. BADAWI, *Histoire de la philosophie en Islam*, 2 vol., Paris, 1972.

différent ou tout au moins loin d'être le même. En conséquence la rencontre des deux cultures ne pouvait s'effectuer sans quelques heurts, distorsions, difficultés et contraintes. Car les groupes des *Falāsifa* qui se sont formés au sein de la société musulmane en Orient et en Occident, qui se sont affirmés en face de la culture de base de cette société, à la suite de la transmission au monde arabe des œuvres philosophiques et scientifiques grecques, ces groupes — quelles que soient leurs raisons d'exister : la séduction de l'étrange et la curiosité scientifique, le besoin et l'utilité, ou la lassitude du règne d'une forme exclusivement pratique ou juridique de l'Islam — étaient appelés à faire partie intégrante de la société, à ne pas franchir les limites de sa culture, à maintenir avec elle les liens nécessaires et indispensables pour éviter qu'ils n'y soient marginaux ou même que cette société ne les rejette de son sein. Le problème fondamental de la sous-culture des *Falāsifa*, entendons en dernière analyse de la philosophie arabe ou islamique, réside précisément là. La question pourrait être énoncée dans les termes suivants : Quels ont été les choix que la flexibilité de la culture prédominante dans la société arabo-musulmane classique autorisait aux adeptes de la sous-culture grecque ? dans quelles conditions les *Falāsifa* ont-ils pu accomplir leur tâche ? quels sont les impératifs imposés par la culture de base aux philosophes de cette sous-culture ? et quelles sont les échappatoires ou plus exactement les « mécanismes de défense » déployés par les *Falāsifa* en vue de se tirer de ces embarras socio-culturels et de rendre « légitime » leur propre activité, leur propre sous-culture ?

III. Il va sans dire qu'il ne sera pas question ici de considérer la totalité des phénomènes compris dans le concept de culture ou de sous-culture, mais simplement les éléments considérés par R. Linton comme « implicites » : le savoir et les valeurs en particulier.

Or que l'éveil de la culture philosophique en Islam soit caractérisé par une attitude « conformiste », en voici la preuve.

Le savoir et les réflexions spéculatives dans la société arabo-musulmane débutent approximativement vers la fin du IIe siècle de l'H., juste avant Kindī. La première moitié du IIIe siècle se

caractérise par les trois traits culturels suivants : 1) l'extension du mouvement de traduction en arabe des textes helléniques ; 2) le conflit socio-culturel entre la « voie nouvelle » des Mu'tazilites et la « voie traditionnelle » des « Sunnites » guidés principalement par les jurisconsultes et les « traditionnistes », et la victoire « officielle » de ces derniers ; 3) la naissance d'œuvres scientifiques et philosophiques arabes, celles de Kindī en tête. Or l'examen des œuvres de Kindī, qui vécut dans la première moitié du IIIe/IXe siècle, montre avec évidence que la tâche dévolue à ce philosophe d'initier à l'esprit universaliste n'était pas facile à mener. Il lui a fallu de l'audace pour admettre, au-delà de la culture particulière établie, des éléments culturels manifestement étrangers et non contenus dans cette culture. Il lui a fallu de l'audace pour poser dans un milieu imprégné d'esprit pratique et dominé par les mots d'ordre des traditionnalistes et de leurs sciences pratico-religieuses que « l'art suprême et le plus noble parmi les arts pratiqués par les hommes » était « l'art de la philosophie » défini comme la connaissance des choses telles qu'elles sont réellement dans les limites de la capacité humaine (1). Dire, en plus, avec Aristote, qu'il est juste de « nous montrer reconnaissants non seulement envers ceux dont on peut partager les opinions, mais encore envers ceux qui ont exprimé des vues plus superficielles... » (2), ne pouvait signifier aux yeux des traditionnalistes qu'un écart ou une « déviance » par rapport aux manières de penser reconnues. Parce que la méthode consistait — quelle que soit la nature de l'investigation — à recourir à la Tradition, aux Textes et à leurs dérivés. Faire appel aux Anciens, même avec l'intention de les « compléter conformément aux modalités de la langue et aux exigences de l'époque » (3), ne pouvait pas être toléré par les chefs de file de la culture des masses. Quand Kindī s'est proposé comme but de reprendre l'héritage des Anciens, il a averti son lecteur qu'il tenait décidément à éviter d'entrer dans les détails et les fines analyses des problèmes ambigus et des difficultés ardues —

(1) Kindī, *Rasâ'il*, t. I *(Fi l-falsafa al-ūlā)*, p. 97.
(2) *Ibid.*, et Aristote, *Métaphysique*, Livre a, 993 b.
(3) Kindī, *op. cit.*, p. 103.

cela « de peur qu'il ne soit mal interprété » par ceux qui prétendaient détenir la « science » et défendre la cause de la religion, mais qui étaient à la vérité étrangers à la science, dénués de toute religion et qui ne cherchaient qu'à s'en servir à leurs propres fins et intérêts et pour défendre leurs fausses chaires dont ils étaient absolument indignes (1). Pour lui « ceux-là seulement sont dénués de toute religion qui font le commerce de la religion ; celui-là seulement qui s'oppose à la quête de la science des réalités des choses et la taxe d'infidélité mérite d'être dénué de toute religion. Puisque la connaissance des réalités des choses implique la connaissance de l'Unité (de Dieu), celle de la vertu et la connaissance complète de tout ce qui est utile et des moyens capables d'y amener. La quête de tout cela est ce qui a été apporté par les Messagers véridiques de Dieu » (2). Philosophie et théologie religieuse poursuivent donc le même but. D'où la nécessité absolue de « la science de la réalité » pour fonder les preuves sûres et réelles de Dieu et de son unicité contre les allégations des négateurs, ainsi que la nécessité de s'engager dans une « compréhension rationnelle » du Coran et de la Tradition prophétique (3).

En effet le mode de penser de Kindī ainsi que le contenu de son œuvre diffèrent sensiblement de ceux de ses prédécesseurs ; ils représentent une certaine « sortie de l'accoutumé ». Kindī fut la proie de la séduction de cette étrange et étrangère culture des Hellènes. Mais si par cette « sortie de l'accoutumé » Kindī développait une certaine déviance dans les manières de considérer les choses, par rapport aux manières habituelles de la culture de l'époque, il accusait en même temps et foncièrement une conformité totale à l'égard des attitudes spéculatives et pratiques fondamentales qui marquent cette culture. Toutes les propositions ou les thèses incompatibles avec les données culturelles islamiques se trouvent écartées d'emblée et absentes de l'œuvre de Kindī. Comme le dit M. Jolivet, « son attitude paraît être la suivante : éveillé à la philosophie par la lecture

(1) *Ibid.*, p. 104.
(2) *Ibid.*, p. 104.
(3) *Ibid.*, p. 244.

des textes qu'on traduisait si activement alors, et d'autre part tenant ferme les dogmes de l'Islam, il cherche un certain nombre de concepts et de schèmes qui lui permettent d'être à la fois un philosophe à la mode grecque et un musulman fidèle. Il retient ceux qu'il juge convenables à son dessein, élimine les autres ; il en repense certains en fonction de sa croyance (ainsi pour la théorie de la causalité) ; d'autres choix enfin semblent résulter d'une option proprement philosophique » (1). Cette interprétation, parfaitement exacte à notre avis, nous autorise à penser que Kindī était, en dernière analyse, conformiste. Pourtant il vaudrait mieux préciser que l'œuvre de Kindī trahit moins une conformité totale qu'une « variance dans la conformité », étant acquis que la culture musulmane autorisa en fin de compte ses sujets à « varier dans la légitimité », et que Kindī était avant tout un philosophe décidé et non pas un simple croyant. En effet si la culture de base établie lui a interdit l'accès à certaines zones périlleuses, elle lui a accordé tout de même une marge de liberté. Si limitée qu'elle soit, cette liberté difficile a fini par donner une synthèse que Kindī a pu construire en empruntant ses éléments principaux à Aristote, au Platonisme et au Stoïcisme d'Épictète. Ainsi est-il arrivé à fonder un édifice de concepts et de valeurs morales universelles et à proposer un mode de vie et de penser pouvant être, aux dernières limites, accueilli par la société sans hostilité et par certains de ses groupes avec joie (2).

A la vérité, pour expliquer la conformité de Kindī ou plutôt cette « variance dans la conformité », il ne suffit pas de dire seulement que Kindī était en même temps un philosophe hellénisant et un théologien musulman convaincu, il convient d'ajouter qu'il était un « philosophe officiel », dépendant de califes de haute autorité auxquels il tenait à dédier des ouvrages importants, et tenant compte de la puissance de la classe de la *ʿāmma* et des positions fondamentales religieuses des Ḥanbalites. Nous devons ici avoir présent à l'esprit la *miḥna* des

(1) Jean JOLIVET, *L'intellect selon Kindī*, Leiden (E. J. Brill), 1971, p. 151.

(2) Voir à ce sujet notre ouvrage *L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane*, ch. V, Beyrouth, 1968.

Mu'tazilites et la réaction de Mutawakkil d'une part, et les difficultés que Kindī lui-même rencontra avec ce même calife et avec la *'āmma* mobilisée à l'époque par le puissant courant « sunnite » d'autre part. N'oublions pas également le rapport étroit et parfaitement évident de Kindī avec les Mu'tazilites, qui s'écartaient déjà de la culture du plus grand secteur de la société musulmane. Certes ils ont été traités par leurs adversaires « sunnites » de tous les noms, mais ils restent, en dépit de leurs thèses philosophico-théologiques largement controversées — nous songeons particulièrement aux thèses du « Coran créé » et de la « justice divine » professées par l'école tout entière et à la théorie des « natures » *(ṭabā'i')* soutenue notamment par Jāḥiẓ — fidèles à une interprétation qu'ils considèrent comme absolument légitime et conforme à l'essence de l'Islam.

IV. Le départ conformiste de l'activité philosophique arabe ne repose pas uniquement sur le souci de s'attacher aux fondements de la culture de base établie, mais encore sur celui de transformer une bonne partie de la littérature grecque transmise au monde arabe en un genre littéraire largement répandu chez les Arabes, à savoir les *amthāl* et les *ḥikam*. Elle consiste également à écarter d'emblée et le plus souvent les textes incompatibles avec les traditions morales et les idées religieuses admises. En effet il suffit de sortir du cercle bien étroit et limité des philosophes professionnels qui ont été toujours peu nombreux et relativement isolés, et de regarder dans les ouvrages littéraires qui reflètent plus ou moins fidèlement le genre d'idées et d'esprit qui prévalait chez les gens du peuple peu ou assez instruits, pour s'apercevoir que seule était socialement et commodément vivante cette partie de l'héritage grec qu'on a pu transformer en sentences, en maximes morales ou en pensées formulées dans de courtes phrases appelées *ḥikam* ou *amthāl* ou *nukat*. Depuis l'époque anté-islamique, la *jāhiliyya*, les Arabes avaient une réelle prédilection pour les sentences qui résument la sagesse et l'expérience de vie des hommes et des peuples. Parmi les précurseurs de la pensée philosophique en Islam Kindī et Ḥunayn ibn Isḥāq (†260/873) furent apparemment

les premiers à comprendre que la meilleure méthode d'introduire et de répandre la « sagesse spéculative » parmi les Arabes était de la présenter sous la forme de sentences intéressantes, utiles et curieuses ; Ḥunayn en a réuni un bon recueil dans son ouvrage *Nawādir al-falāsifa wa l-ḥukamā'* tant reproduit par Ibn Abī Uṣaybi'a ; et Kindī a composé un traité ayant à peu près le même titre : *Risāla fī nawādir al-falāsifa*. D'autre part les biographes et les doxographes arabes exposaient les faits et les idées ou les systèmes de pensée mais également et surtout les sentences ou les « mots » — attribués à tel ou à tel sage de l'antiquité — qui frappaient l'imagination et le cœur. A la manière de Kindī et de Ḥunayn, certains consacrèrent des ouvrages entiers à ces sentences et maximes, vraisemblablement dans le but de satisfaire à un besoin spirituel personnel ou collectif et de répandre dans les couches populaires et moyennes une culture éthique et philosophique de masse. Sijistānī (mort après 391 de l'H.) composa *Ṣiwān al-ḥikma*, dont des extraits ont été reproduits et complétés d'une *Tatimma* ajoutée à la *Tatimmat ṣiwān al-ḥikma* de Bayhaqī, par un anonyme contemporain de Suhrawardī (†586/1191). Miskawayh (†421/1030) composa *Jawidhān khirad*, Ibn Hindū (†420/1029) *Al-Kalim ar-rūḥāniyya fi l-ḥikam al-yūnāniyya* et le prince Ibn Fātik (mort vers la fin du v^e^ siècle de l'H.) *Mukhtār al-ḥikam...*, etc. De leur côté les hommes de lettres, notamment Jāḥiẓ et Tawḥīdī ne laissent échapper la moindre occasion de glisser dans leurs écrits une sentence de Platon ou d'Aristote, un mot d'Homère ou d'Empédocle, une idée de Socrate ou de Diogène. Si donc une bonne partie de la culture grecque ou indienne ou persane s'est transformée, en Islam, en ce genre de discours qu'est la sentence ou la maxime morale, c'est précisément parce que les hommes de lettres arabes ont bien compris que, pour que les Arabes acceptent et accueillent favorablement et peut-être même pour qu'ils puissent assimiler la culture étrangère, ils devaient respecter leur esprit et se conformer à leur manière de comprendre, et façonner par la suite cette culture selon leurs goûts, leur cœur et leur imagination. Le choix du style aphoristique pourrait s'expliquer, à notre avis, en grande partie par une référence aux concepts arabes de *faṣāḥa* et de *balāgha* qui, en

dépit de certaines nuances, comportent tous les deux l'expression stylistique concise et facile ou docile, le contenu beau et sublime de l'expression elle-même et le sens profond visé dans l'expression (1). Les sentences aphoristiques réalisent parfaitement l'idéal de l'expression linguistique arabe visé par ces notions ; elles ne pouvaient donc qu'être appréciées et favorablement reçues dans l'espace culturel arabo-musulman. Comme les poèmes concis et courts, les sentences circulent facilement pour parvenir aux oreilles les plus lointaines et pour atteindre le plus vite possible les endroits les plus reculés. Il pourrait s'agir là d'une question de *media*, où la « concision » de la parole constitue le meilleur moyen de communication intellectuelle et affective. En effet la concision *(ījāz)* — ne confondons pas avec *iʿjāz* (le caractère miraculeux) — n'est pas seulement une fin idéale du poète et de l'écrivain arabes du fait qu'elle rend le poème ou la parole « plus apte à circuler dans les *maḥāfil* », « à pénétrer dans l'oreille », « à être dans toutes les bouches » et « à frapper le cœur » (2) ; elle est également appréciée du Prophète qui avait lui-même le mérite d'avoir les *jawāmiʿ al-kalim* (3), c'est-à-dire de s'exprimer en peu de mots chargés de sens. Tout cela expliquerait la raison pour laquelle une prédilection particulière a été, en Islam, réservée au style aphoristique en vue, bien entendu, de transformer une bonne partie de l'héritage culturel ancien devenue ainsi assimilable et favorablement reçue par la sensibilité arabe.

La conformité, avons-nous dit plus haut, consistait également à écarter de l'héritage grec transmis au monde islamique les éléments manifestement hostiles aux données de la culture de base ou incompatibles avec elles. Certes il est loin de nous de dire que des éléments de ce genre sont absolument absents dans

(1) AL-ʿASKARĪ (Abū Ḥilāl), *Kitāb aṣ-ṣināʿatayn*, Le Caire, 1952, p. 7 et ss. Pour les aphorismes arabes classiques voir Rudolf SELLHEIM, *Die klassisch arabischen Sprichwörtersammlungen insbesondere die des Abū ʿUbaid* (trad. arabe de R. ʿAbd at-Tawwāb, Beyrouth, 1971).

(2) ʿASKARĪ, *op. cit.*, pp. 173-175.

(3) *Ibid.*, p. 173. Voir aussi *Kitāb al-ījāz wa-l-iʿjāz* d'Abū Manṣūr ath-THAʿĀLIBĪ, 2e édition, 1301 de l'H., et *Al-Mathal as-sā'ir* d'IBN AL-ATHĪR, Le Caire, 1959, t. I, p. 99.

les textes traduits ou commentés ou dans les thèses d'inspiration hellénique incontestable adoptées par tel ou tel philosophe arabe — sinon il serait difficile d'expliquer des faits culturels importants et évidents, tel le conflit qui opposa Ghazālī et les *Falāsifa* d'une part, Averroès et le même Ghazālī d'autre part. Nous n'oublions pas non plus que des textes d'une gravité théo-religieuse capitale comme le *De aeternitate mundi* de Proclus (1), traduit par Isḥāq ibn Ḥunayn, ont été reçus dans le monde culturel arabe. Le traducteur des *De placitis philosophorum* de Plutarque, Qustà ibn Lūqà, bien que soucieux d'utiliser au sujet de tel ou tel philosophe païen des expressions d'inspiration islamo-chrétienne, n'a pas omis de traduire intégralement les textes relatifs *à la divinité* et *aux divinités* païennes. Dans certains de ces textes les attitudes censées êtres les plus condamnées par un musulman ou par un chrétien sont présentes (2). Mais nous entendons viser en réalité la littérature grecque proprement dite, le théâtre et la poésie en particulier. Le fait, on le sait depuis longtemps, a frappé tous les chercheurs : pourquoi la littérature grecque est-elle restée complètement ignorée et même interdite au monde culturel arabe ? Pourquoi les Arabes ont-ils accepté une traduction de la *Poétique* d'Aristote, mais pas l'œuvre poétique d'Homère, bien que le nom de ce divin Homère soit cité et loué un peu partout dans les textes arabes, non seulement en tant que sage mais surtout en tant que poète ? Jusqu'à présent l'idée qui prévaut veut que les Arabes aient entièrement ignoré les poèmes d'Homère d'une part, et que, d'autre part, il ne s'agisse pas là d'une simple ignorance, mais, si l'on ose dire, d'un « acte prémédité » visant à écarter définitivement et loin des secteurs culturels arabo-musulmans la littérature grecque à cause de ce qu'elle contenait de *mythologie* ou de *divinités multiples* incompatibles avec la transcendance et le monothéisme purs de l'Islam. La littérature grecque, précisons : l'œuvre gigantesque d'Homère, serait donc exclue d'emblée pour protéger la pureté de l'Islam et le sauver

(1) Voir ʿAbdurraḥmān BADAWĪ, *Neoplatonici apud Arabes*, Le Caire, 1955.

(2) Voir, à titre d'exemple, dans l'édition de ʿA. BADAWĪ : Aristotelis, *De anima*... (Le Caire, 1954), pp. 107-114.

d'un coup mortel provenant du charme de cette assemblée olympienne présidée par le grand Zeus, « assembleur des nuées », et à laquelle participe Héra, « la déesse aux bras blancs » et la fille de Zeus, Athéna, « la déesse aux yeux pers » ! Certes le charme n'aurait pu être que grand et la tentation inévitable, et nul doute que l'effet des poèmes où apparaissent ces déesses, filles de Zeus, n'auraient pu que choquer et déplaire à la conscience musulmane tant individuelle que collective. Cette conscience ne pouvait en effet perdre de vue le blasphème énergiquement condamné par le Coran, à savoir que Dieu aurait les anges comme filles (1). Nous verrons tout à l'heure que de toutes les thèses proposées pour justifier ce fait, cette thèse reste la plus solide. Mais nous voudrions tout de même affirmer ici qu'à l'encontre de tout ce qui a été dit jusqu'à présent une partie des poèmes homériques a été effectivement transmise au monde arabe, et ajouter que les poèmes traduits étaient choisis parmi ceux qui ne pouvaient en aucune façon choquer la conscience musulmane ou violer les normes et les valeurs qui dominaient la culture de base établie. Il ne s'agit pas en réalité de ces sentences attribuées à Homère et reproduites par plusieurs biographes et doxographes arabes, mais précisément de ces *poèmes*, ces *vers* traduits en prose arabe par Ṣṭéphan ibn Bāsīl et conservés par Sijistānī dans son *Ṣiwān al-ḥikma*. Le *Muntakhab* de cet anonyme du VI^e^/XII^e^ siècle reproduit ces *vers* ainsi que des « mots » et des sentences d'autres écrivains et dramaturges grecs tels Sophocle, Simonide, Pindare, Démosthène, Thucydide, Eschyle et Euripide. Les citations attribuées à ceux-ci sont tellement courtes et avares qu'il est très difficile d'en dégager quelques indications de peu de valeur. Mais il en est autrement de celles d'Homère. Lisons ce que Sijistānī lui-même écrit à son propos :

« Homère le poète : C'est l'un de ces grands anciens que Platon, Aristote et leurs semblables placent au rang le plus élevé. Le recueil des poèmes d'Homère ne quittait pas le siège d'Aristote. Celui-ci, ainsi que ses prédécesseurs et successeurs, prenait toujours à témoin ses poèmes en raison de la connaissance parfaite, de la sagesse ferme et de l'opinion

(1) *Coran:* LIII, 27.

droite qu'il manifestait parallèlement à son habileté de poète. Aristote reproduit en plusieurs endroits son mot : « Il n'est pas bon d'avoir trop de chefs ». Ce mot suffira pour quiconque en méditera le fond et en comprendra le sens profond ; tous ceux qui, après lui, philosophes ou dialecticiens, se sont adonnés à l'étude de la théologie (*tawḥīd*, unicité divine) ont fait de ce mot le fondement de leurs idées en la matière. Diogène, à qui on demandait qui est le plus grand poète parmi les Grecs a répondu : chaun à ses propres yeux ; Homère pour tous. *Ṣṭéphan a traduit une partie de ses poèmes du grec en arabe.* Il est connu que lors de la traduction une grande part du charme et de la quintessence de la poésie s'évanouit, et lors du changement de la forme une bonne partie du sens se trouve altérée. Pourtant j'ai tenu à *rapporter quelques-uns* <de ces poèmes> qui révèlent, à part ce qui a été dit, soit une idée toute fine, soit une connaissance toute abondante... Voici quelques-uns de ces fragments poétiques d'Homère appelés *ïambo*, qui abondent en belles idées et dont l'ordre suit l'ordre alphabétique grec ; ils ont été traduits en arabe par Ṣṭéphan. Il <Homère> dit : « Il est du devoir de l'homme de connaître les choses humaines... » (1).

Ce texte impose tout d'abord quelques remarques : 1) Une grande valeur historique et culturelle est accordée par Sijistānī à Homère ; Platon et Aristote surtout devaient beaucoup à sa pensée et à sa sagesse ; le mot qu'il cite tout au début est un vers de l'*Iliade* (2) ; l'allusion faite à Aristote à propos de ce vers renvoie à la *Politique* (3). 2) Les difficultés relatives à la traduction de la poésie d'une langue dans une autre sont reconnues, mais cela n'empêche qu'on la traduise pour les idées et les connaissances qu'elle contient, même si la forme se trouve nécessairement altérée. 3) Les poèmes que conserve Sijistānī — et à plus forte raison l'auteur du *Muntakhab* — ne représentent pas nécessairement tout ce que Ṣṭéphan avait traduit. Disons ensuite que c'est Ḥunayn ibn Isḥāq (190/804-260/873) qui paraît être l'introducteur ou le transmetteur dans le monde culturel arabe de la poésie homérique. Il a dû, le premier, attirer l'attention sur cette poésie et la chanter personnellement. A cet égard la biographie de Ḥunayn est pour nous d'une valeur sans égale. Le jeune Ḥunayn, attiré par la médecine, fréquente à Bagdad le cercle de Yūḥanna ibn Māsawayh considéré comme le médecin

(1) *Muntakhab Ṣiwān al-ḥikma*, Manuscrit N° 206 Koprülü ; Ms. Murad Molla 1408 et Ms. 2663, M. Bibliothèque Nationale du Caire) : Chapitre : *Homère.*

(2) HOMÈRE, *Iliade*, chant II, 205.

(3) ARISTOTE, *Politique*, Liv. VI, ch. 4, 5.

le plus célèbre de l'époque. Excédé par les multiples questions de ce « fils de changeur » de Ḥīra, Ibn Māsawayh finit par mettre à la porte l'infortuné Ḥunayn. Ḥunayn prête alors serment de ne plus reprendre l'étude de la médecine avant de connaître et d'apprendre à la perfection la langue grecque. Il disparaît, loin de Bagdad, plus de deux ans. Tout porte à croire qu'il s'est lancé dans des voyages lointains, aux derniers confins de l'empire byzantin (1). Certains historiens affirment qu'il est allé à Alexandrie où « à sa source il apprit la langue grecque » (2). De retour à Bagdad, vers l'année 212 de l'H., Yūsuf ibn Ibrāhīm (auteur d'un ouvrage important : *Akhbār al-aṭibbā'*) le rencontre discrètement et l'entend personnellement chanter — allant et venant, dans la maison d'un nommé Isḥāq ibn al-Khaṣī, fils d'une esclave appartenant au calife Hārūn ar-Rashīd, intellectuel nourri dès son enfance de *lettres grecques* (3) — « chanter en grec des poèmes d'Homère, le maître des poètes grecs » (4). Ḥunayn demeure pendant trois ou quatre ans loin de la société, et ce n'est que vers l'an 215 de l'H. qu'il fait une apparition solennelle chez le grand médecin du calife Al-Ma'mūn, Ibn Bakhtishū' qui lui réserve un accueil chaleureux et fait de lui l'éloge le plus remarquable en tant qu'interprète hors pair. La nouvelle se répand à Bagdad et va jusqu'à Ibn Māsawayh, qui le reçoit avec une grande amabilité comme « élève en médecine » et comme traducteur du grec en syriaque ou en arabe des textes médicaux, notamment ceux de Galien. La brillante carrière de l'interprète Ḥunayn s'étend de l'année 215 de l'H. jusqu'à sa mort en 260. A la *Maison de la Sagesse*, qu'il dirige sous le calife Al-Mutawakkil, il s'entoure d'un groupe d'interprètes dont il lisait, révisait et « autorisait » les traductions. Ṣṭéphan ibn Bāsīl, Ḥubaysh al-A'ṣam, Mūsà ibn Khālid et Yaḥyà ibn Hārūn formaient le noyau de ce groupe (5). En effet les rapports étroits et la collaboration profonde de Ḥunayn et de Ṣṭéphan expliquent parfaitement pourquoi le traducteur des poèmes homériques en arabe était Ṣṭéphan lui-même. Son maître

(1) Ibn Abī Uṣaybi'a, *'Uyūn al-anbā'*.., p. 260.
(2) *Ibid.*, p. 262 ; Qifṭī, *Tārīkh*..., p. 171 ; Ibn Juljul, *Ṭabaqāt*..., p. 69.
(3) Qifṭī, *op. cit.*, p. 174 ; Ibn Abī Uṣaybi'a, *op. cit.*, p. 258.
(4) *Ibid.*
(5) Qifṭī, *op. cit.*, p. 171 ; Ibn Abī Uṣaybi'a, *op. cit.*, p. 262.

Ḥunayn devait mettre entre ses mains les chants d'Homère qu'il avait rapportés de Byzance ou d'Alexandrie. Sous la plume arabe de Ṣṭéphan ces poèmes se transforment en plus de 241 fragments ou sentences prosaïques qui ne nous renvoient que peu de fois à des endroits ou à des chants précis de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* et jamais à des *vers* correspondant littéralement à ces sentences. Certes nous ne sommes pas très loin des thèmes de ces deux œuvres, notamment de ceux de l'*Odyssée*, tels le thème de l'étranger et de la conduite à l'étranger, de la femme méchante et des malheurs du mariage, des maux et des peines à endurer dans la vie, de l'amour des parents et de la terre natale, etc. Mais il ne s'agit là que de simples ressemblances qui ne sauraient suffire à montrer que les fragments de Ṣṭéphan ont été tirés de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*. Le vers de l'*Iliade* cité par Sijistānī, à savoir : « Il n'est pas bon d'avoir trop de chefs », vient plutôt de la *Politique* d'Aristote, et il ne figure pas dans les fragments de Ṣṭéphan. Un autre élément doit être également considéré : « l'action » des hommes, de Dieu ou des dieux, qui constitue un trait caractéristique de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* ne laisse pas la moindre trace dans les poèmes traduits en arabe. Il ne nous reste donc qu'à envisager une autre source homérique des poèmes de Ṣṭéphan. Et en effet le texte même de Sijistānī, secondé par le témoignage d'Aristote, pourrait nous fournir les éléments d'une hypothèse audacieuse mais assez précaire. Sijistānī affirme, nous l'avons vu plus haut, que les poèmes d'Homère traduits par Ṣṭéphan relèvent du genre poétique grec désigné comme *ïambique*. Or, selon le témoignage d'Aristote (1) la forme *ïambique* était utilisée par Homère dans le *Margitès*, poème satirique actuellement perdu (2). A l'encontre du genre *épique* qui retrace les actions héroïques, le genre *ïambique* est propre à la satire et au discours acerbe et violent. En effet l'analyse des 241 fragments de Ṣṭéphan reflète non seulement une sagesse profonde et une connaissance importante de la vie, des hommes et des choses, mais aussi et surtout des idées et des mots qui relèvent manifes-

(1) ARISTOTE, *Poétique*, 1448 b.

(2) Voir l'introduction aux poèmes homériques, par R. FLACELIÈRE, p. 31 (HOMÈRE, *Iliade-Odyssée*, trad. R. Flacelière et V. Bérard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1955).

tement du comique et de la satire. En voici quelques fragments exprimant le premier aspect :

« Il est du devoir de l'homme de connaître les choses humaines. »
« Écarte de ta vie tout ce qui te chagrine ».
« Il suffit aux hommes libres d'écouter la chose une seule fois. »
« La raison est toujours le trésor du grand bien. »
« Homme est celui-là qui endure les maux. »
« De toutes les choses, la colère est la plus basse. »
« Ne fais jamais le mal et ne l'apprends guère. »
« Fuis le conseil de l'homme méchant. »
« Si tu es frappé d'un mal sache que tu le mérites. »
« Les amants de l'argent ne sont pas libres. »
« Les entrailles de l'homme méchant n'ont de compassion pour personne. »
« Lorsque l'homme se trouve infortuné, ses amis le fuient. »
« Celui qui se comporte dans la vie selon la justice aura une vie future [bienheureuse. »
« La maladie du corps est préférable à celle de l'âme. »
« Que ta doctrine soit celle des hommes libres. »
« Quand la vieillesse s'approche, elle apporte tous les maux. »
« Les mauvaises mœurs altèrent la nature bonne. »
« Si tu es mortel, ne te moque pas des morts. »
« La Nature a fait toutes les choses selon la volonté du Seigneur. »
« Si tu es étranger, comporte-toi selon les mœurs du pays. »
« L'homme méchant ne pourra jamais avoir d'amis. »
« Fréquente les bons et non pas les méchants. »
« Sois le maître de ta langue et réfléchis à ce que tu dis. »
« La terre tout entière est la patrie de celui qui fait une bonne action », etc.

En voici quelques autres qui expriment le second aspect, manifestement satiriques et comiques ; ils réservent à la femme une « attention particulière » et assez étonnante :

« Écris les serments prêtés par l'homme habitué au mensonge sur l'eau. »
« La femme raccourcit la vie des hommes. »
« Si tu n'as pas de femme, tu vivras longtemps. »
« Le charme (l'ornement) de la femme est son silence. »
« Le rire au moment inopportun est le cousin des pleurs. »
« Celui qui se mariera le regrettera. »
« Avoir une femme bonne n'est pas une chose facile. »
« Plutôt enterrer la femme que l'épouser. »
« Les hommes épousent les dots et non pas les femmes. »
« La femme ne sait que ce qu'elle veut. »
« Pour maintes raisons la femme ne devrait pas vivre. »
« Trois choses sont néfastes : la mer, le feu et la mauvaise femme. »
« Sache que si tu te maries, tu seras esclave toute ta vie. »
« Là où il y a des femmes, lè mal arrive. »
« Nombreux ceux qui sont misérables à cause des femmes. »
« Celui qui ne se marie pas, ne sera jamais misérable. »

« Nombreux ceux qui sont amis pour les festins et non pour l'amitié. »
« La femme est trop rancunière et impure. »
« Nombreux ceux qui ont de la *chance* mais qui n'ont pas de *raison*. »
« Avoir des enfants est une épreuve grande et continue. »
« La femme dans une maison est aussi nuisible que l'hiver. »
« La main lave la main et le doigt lave le doigt. »
« Le mariage est la dernière limite de la misère », etc. (1).

Il semble donc, avec une grande évidence, que nous sommes assez loin de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, et plus proches de ce *Margilès* présenté par les historiens comme un grand « idiot » satirique qui pourtant connaît tant de choses sages et qui a une profonde connaissance de la vie et des choses. S'agit-il effectivement d'un *Margilès* homérique ou pseudo-homérique perdu en Occident et retrouvé aujourd'hui chez les Arabes ? Avouons que notre compétence ne va pas jusqu'à poser une telle hypothèse comme une vérité historique incontestable dans un domaine qui nous est peu familier. Il appartient maintenant aux spécialistes d'Homère d'examiner et d'analyser la totalité de ces vers ou fragments conservés en arabe et attribués à Homère, pour vérifier la valeur définitive et le fondement de cette hypothèse (2). Pour notre part et dans les limites de la présente étude il nous suffit de remarquer que le traducteur en arabe des poèmes homériques a choisi des vers chargés de sens et d'humour, capables d'être appréciés dans l'espace culturel arabe, et qu'il a évité les poèmes capables de soulever des difficultés ou des objections de la part de la société. Certes le choix de Ṣṭéphan — ou de Ḥunayn — n'a pas été entièrement apprécié et retenu ; car Shahrastānī par exemple, dans sa biographie d'Homère puisée sans le moindre doute dans le *Ṣiwān al-ḥikma* de Sijistānī, ne retient que quelques fragments (36) ayant trait à des thèmes « sages » et « sérieux » du recueil de Ṣṭéphan, qu'il ne cite d'ailleurs pas (3).

(1) *Muntakhab Ṣiwān al-ḥikma*, manuscrit N° 206 Koprülü, 2663, M. Le Caire, Chapitre : *Homère*.

(2) Afin de rendre possible cette tâche, nous préparons actuellement une étude consacrée à *Homère chez les Arabes*, dans laquelle nous donnerons une traduction française intégrale des 241 vers homériques traduits en arabe par Ṣṭéphan ibn Bāsīl (III^e/IX^e siècle). Les spécialistes d'Homère et les hellénistes pourront ainsi nous aider à identifier ces vers et à en déterminer la source réelle.

(3) SHAHRASTĀNĪ, *Al-Milal wa n-niḥal*, t. 2, pp. 106-108.

L'attitude de Shahrastānī pourrait s'expliquer en effet par un tempérament peu enclin au comique et à la satire — qui n'ont d'ailleurs jamais été approuvés par l'Islam — ou par un attachement à une culture rigoureuse et « engagée » qui lui interdit de répandre des idées hostiles à la femme, vénérée par le Coran et le Prophète, et au mariage considéré comme une institution juridique sacrée et nécessaire. Mais n'oublions pas qu'il s'agit là d'une période bien antérieure au siècle de Shahrastānī (†548 de l'H.) et que les fragments de Ṣṭéphan ne pouvaient qu'être largement appréciés, notamment dans les cercles littéraires de Bagdad aux IIIe et IVe siècles. Il serait opportun de rappeler ici que le IIIe siècle de l'H. est « le siècle de Jāḥiẓ » qui excelle surtout dans les thèmes et les portraits satiriques et comiques et qui, en face d'un certain esprit religieux hostile à la « plaisanterie » et au « rire », assure que « le Prophète de Dieu nous a apporté le *ḥanīfisme* doux et libéral, et non pas la dureté et la contraction » (1). Le IVe siècle, « le siècle de Tawḥīdī », n'était pas moins « joyeux » que celui de Jāḥiẓ ; ils devaient être tous les deux assez sensibles aux thèmes choisis par Ṣṭéphan. Mais ce qui n'avait que peu de chance d'être accepté, c'était précisément l'œuvre épique d'Homère. Jusqu'à présent tout indique que cette œuvre n'a pas été, même en partie, traduite. Trois thèses pourraient être avancées pour expliquer ce fait : 1) les difficultés techniques auxquelles devait se heurter le traducteur qui se proposait de transmettre en arabe, sans en altérer la forme et le contenu, la poésie grecque ; 2) l'hostilité de l'esprit musulman à la mythologie grecque et à l'idée familière à Homère que résident sur l'Olympe — disons dans un contexte musulman et pour un traducteur chrétien : au ciel — des dieux et surtout des déesses qui s'engagent dans des luttes intestines et se mêlent des affaires des hommes, chacun ou chacune à côté d'un peuple ou d'un individu ; 3) le souci de protéger la poésie arabe, qui est l'expression la plus haute de la conscience individuelle et collective arabe, contre une éventuelle vague de poèmes grecs pouvant l'éclipser ou rivaliser avec elle. Certes la dernière thèse

(1) JĀḤIẒ, *Le Kitāb at-Tarbī' wa-l-ladwīr*, édité par Ch. PELLAT, Institut Français de Damas, 1955, pp. 69-70.

est peu solide, puisque les poèmes grecs, ou autres, une fois transformés en prose arabe perdent nécessairement de leur charme poétique et de leur capacité de rivaliser avec un poème arabe de haute ou de moyenne valeur, ou de l'égaler. Il suffit de considérer les fragments de Ṣtéphan pour s'en apercevoir. Il n'y a en effet que la deuxième thèse qui puisse être retenue pour le moment, étant donné que la première ne s'applique qu'à la poésie et non pas au théâtre grec et que rien n'empêche en principe que les poèmes soient transformés en prose. Le seul inconvénient de la deuxième thèse — censée être la plus solide — vient de ce qu'elle suppose que les Arabes avaient effectivement connu le contenu entier ou partiel des œuvres homériques épiques et qu'ils se sont abstenus par la suite de les traduire à cause de ce contenu même, incompatible avec les données religieuses de l'Islam, ce qui n'est pas prouvé. Il nous reste à dire que ce n'est peut-être pas une simple rencontre de voir Ḥunayn et Ṣtéphan choisir pour transmettre aux Arabes, un poème *ïambique* d'Homère. Il y a tout lieu de penser que le choix de la forme ïambique du *Margitès* doit être lié au fait que ce genre correspond, comme l'ont affirmé Fārābī et Avicenne dans leurs commentaires de la *Poétique* d'Aristote, aux idées proverbiales, aux disputes et aux discours violents (1) ; il coïncide avec la prédilection arabe pour les *amthāl* et les *ḥikam*. Le choix de ce poème paraît confirmer l'idée que seuls étaient « choisis » et conservés les poèmes conformes aux idées et aux valeurs de la culture de base. Mais les éléments du problème ne nous sont pas tous présents.

V. Vers la fin du IIIe siècle et tout au long du IVe se développe chez les philosophes musulmans, et avec de plus en plus de force, une conscience d'indépendance à l'égard des autres catégories sociales. On remarque également qu'une attention particulière portée à la notion de la *sīra falsafiyya*, conduite ou voie philosophique, s'accuse chez eux, et qu'une attitude de *variance dans*

(1) Voir dans l'édition arabe de la *Poétique* d'Aristote établie par ʿA. Badawi : *Risāla fī qawānīn ṣināʿat ash-shuʿarāʾ* de Fārābī, p. 154, et la section du *Shifāʾ* d'Ibn Sīnā intitulée *Fann ash-shiʿr*, p. 166, p. 175 et p. 193 (*De poetica*, éd. et trad. de ʿA. Badawi, Le Caire, 1963).

la conformité envahit leurs idées et leurs systèmes. Il est assez hasardeux en effet d'attribuer cette conscience de distinction intellectuelle et socio-culturelle à un sentiment de supériorité ethnique — vu l'origine non-arabe de la majorité écrasante de ces philosophes ; il serait plus commode de penser plutôt à l'éveil et à l'épanouissement chez eux du *Logos* et à son recul ou à sa faiblesse chez les autres catégories, notamment celle de la *ʿāmma*. Car il ne fait pas de doute que vis-à-vis de cette dernière classe les philosophes affichaient un mépris déclaré. Ce mépris remonte en effet à certains dialecticiens mu'tazilites, comme Bishr, Thumāma, ʿAllāf et Jāḥiẓ qui étaient certainement excédés par le « fidéisme » et surtout par le « traditionnalisme » de cette classe (1). C'est pourtant avec les intellectuels philosophes — Rāzī en tête — que le conformisme paisible et intégral reculait de plus en plus, en faveur d'une attitude plus risquée que celle de Kindī, et que la distance d'avec la société se remarque le plus. Il suffit en effet de considérer le cas d'Abū Bakr ar-Rāzī (mort vers l'an 320/930) pour s'apercevoir que non seulement ce philosophe déclarait qu'il se distinguait par la possession des sciences philosophiques, mais également que les autres, les masses, en étaient entièrement dépourvues, pour avoir tourné leurs préoccupations vers les affaires mondaines (2). Certes on lui a reproché de « s'être écarté de la conduite des philosophes et notamment de celle de leur maître Socrate », qui consiste à mésestimer les rois et à s'abstenir d'aller les fréquenter, à ne pas goûter les mets délicieux ni à porter les habits somptueux, à ne rien construire ni à posséder, à ne point avoir d'enfants ni prendre de la viande ou du vin, à ne dissimuler ses propores idées devant qui ce soit, mais à les affirmer dans les termes les plus explicites (3). Ces censeurs mêmes mettaient également l'accent sur les conséquences fâcheuses et néfastes de la conduite philosophique, à savoir son incompatibilité avec la nature même des choses qui porte à construire le monde — la conduite des philosophes devant mener fatalement à la destruction de la vie,

(1) Jāḥiẓ, *Rasā'il (Dhamm akhlāq al-kuttāb)*, t. 2, pp. 196-197.
(2) Rāzī, *Opera philosophica*, éd. P. Kraus, Le Caire, 1939, t. 1, p. 296, et p. 302.
(3) *Ibid.*, p. 99.

à la dégénérescence et à la disparition de l'espèce humaine (1). Quelle que soit la défense de Rāzī contre ces attaques, il nous faut signaler qu'il s'attache à l'idée que les philosophes se distinguent nettement des autres catégories sociales, notamment de celle de la *ʿāmma*, par leur pensée comme par leur vie. Bien entendu, la conduite pratique de certains philosophes, lui-même compris, trahit parfois des défauts et une certaine complaisance, mais cela ne devrait pas mettre en question les fondements de la conduite du vrai philosophe (2). Sur ce même point Fārābī (mort en 339/950) est certainement plus proche que Rāzī de la conduite idéale du philosophe. Ses biographes affirment qu'il « vivait à la manière des anciens philosophes ». L'image qu'ils s'en font rappelle le mode de vie de Socrate et des Philosophes du Portique et, de loin, des Cyniques. Dans l'esprit comme à la lettre Fārābī croyait, avec Platon et Aristote tels qu'il les entendait, que la méthode philosophique impose aux philosophes la rédaction de leurs écrits en une forme littéraire inaccessible aux incompétents (3). D'où l'idée en effet de ce que Ghazālī appellera plus tard le *maḍnūn bihī ʿalā ghayri ahlih*, l'écrit « ésotérique ». A la vérité tout portait Fārābī à distinguer les philosophes du *jumhūr*, le public ou les masses. Nul philosophe, Ghazālī et Ibn Rushd exceptés, n'a affirmé avec autant de force que les propositions théoriques démonstratives devaient appartenir proprement aux philosophes et que les *législateurs* devaient s'adresser au *jumhūr* conformément à ses capacités intellectuelles et notamment à son imagination. Car la différence réelle entre le philosophe et le prophète-législateur consiste en ce que l'intellect passif du philosophe reçoit les connaissances émanant de Dieu par l'intermédiaire de l'intellect agent, alors que chez le prophète c'est la « faculté imaginative » qui reçoit les connaissances émanant de la même source et par le même intermédiaire (4). L'idéal des philosophes les place au-dessus du *jumhūr* pour atteindre, grâce à la méditation spirituelle et à la réflexion

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*, pp. 109-110.
(3) FĀRĀBĪ, *Kitāb al-Jamʿ*, éd. Dar al-Mashreq, Beyrouth, pp. 84-85.
(4) FĀRĀBĪ, *Ārāʾ ahl al-madīna al-fāḍila*, pp. 85-87.

rationnelle, le véritable bonheur sensiblement différent de celui qui est poursuivi par la plèbe.

Ibn Sīnā reprend une partie importante des idées fārābiennes. Bien qu'il ait exercé des fonctions politiques et qu'il se soit mêlé des affaires des grands comme de celles du commun, il est resté fidèle à deux idées principales de Fārābī : l'idée du *maḍnūn* et l'idée d'une conduite propre et spécifique du philosophe. En effet Avicenne déclare avoir écrit le *Shifā'* et le *Najāt* à l'intention du lecteur ordinaire, disons du public ; pour lui-même, ainsi que pour ses semblables, il déclare avoir écrit la *Falsafa Mashriqiyya*, la Philosophie Orientale, qui, à l'encontre du *Shifā'*, est bien loin de représenter une reproduction servile des Péripatéticiens, mais plutôt une œuvre originale allant au-delà de leurs idées et propos. Selon lui la *'āmma* doit se borner aux connaissances générales concernant Dieu, la création et la vie de l'ici-bas et de l'Au-delà, présentées à son entendement et à son imagination en symboles et allégories, sinon elle se comporterait à l'encontre du bien de la cité et elle deviendrait difficile à contrôler (1). La sagesse divine est le propre d'une *khāṣṣa*, une élite disposée, de par sa nature essentielle, à ce genre de science et appelée à ne rien divulguer de son contenu (2). Si, lorsqu'il est question des plaisirs sensibles de l'Au-delà, les Sages préfèrent recourir aux allégories et aux symboles, c'est en réalité pour prévenir les masses de tomber dans l'erreur ; car les masses sont incapables de se représenter adéquatement la vérité pure et de se faire une idée vraie du bien et du mal réels et véritables (3).

Pourtant il ne semble pas que ces deux philosophes aient cherché, comme l'a fait apparemment Rāzī, à sortir de la ligne culturelle de la cité, en dépit de ce que la « philosophie orientale » d'Avicenne pouvait comporter d'idées apparemment ou réellement peu orthodoxes. Bien au contraire « l'hétérodoxie » d'Avicenne doit être opposée ici à la forme « orthodoxe » d'Aristote ou du Péripatétisme et nullement à la culture islamique qui n'est pas visée ici. Selon les textes qui nous sont parvenus de

(1) IBN SĪNĀ, *Najāt*, p. 449.
(2) IBN SĪNĀ, *Ishārāt*, 4e partie, p. 904 (Le Caire, 1958).
(3) IBN SĪNĀ, *Risāla aḍḥawiyya...*, p. 43.

Fārābī et d'Avicenne, leurs attitudes nous paraissent révéler simplement une attitude de variance dans la conformité. Bien entendu Ghazālī vit les choses bien différemment, et dans son attaque impitoyable il les accusaient d'être « déviants » et hétérodoxes, voire « infidèles ». En réalité ils se sont permis une certaine liberté dans leur activité intellectuelle sans chercher, apparemment au moins et aux yeux des masses, à franchir les limites extrêmes des croyances admises. Il apparaît que Ghazālī, à l'époque où il a rédigé son fameux *Tahāfut*, cherchait moins la vérité pure et objective que le désir de s'élever aux yeux du pouvoir et des masses sociales majoritaires et conservatrices, qui appelaient de leurs vœux la destruction de la *Falsafa*. Le mouvement désigné en Islam sous le nom de « sunnite » a toujours majoré la valeur de Ghazālī ; en lui accordant le titre de « Garant de l'Islam » *(ḥujjat al-islām)* il n'a fait que lui octroyer une « autorité » particulièrement puissante et généralement interdite à un homme en Islam. Que le courant « sunnite » ait mutilé ou non la pensée de Ghazālī, ce n'est pas la question ici ; il faut seulement dire que sur le terrain Ghazālī n'a fait que développer une tendance particulière et peu représentative de l'Islam, la tendance « soufie », qui, en dernière analyse, ne saurait être qu'une philosophie négative. Il ne nous appartient pas de dire ici combien Ghazālī a été ambigu et complexe et combien il reste controversé ; il suffit, dans le cadre du présent travail, de rappeler un fait évident, à savoir précisément que lui aussi tenait à établir la distinction entre trois niveaux d'idées ou de croyances pouvant être professées par un individu quelconque appartenant à un contexte social donné : 1) une croyance compatible avec l'opinion commune des grandes masses ; 2) une croyance manifestée à l'intention et en fonction de personnes particulières ; 3) une croyance personnelle et intime, qui reste un secret du for intérieur et qui ne devrait être communiquée qu'à des personnes compétentes ayant les mêmes aptitudes et les mêmes affinités. Aussi a-t-il écrit les « livres ésotériques » contenant la vérité toute pure. Les occidentaux andalous, Ibn Ṭufayl et Ibn Rushd en particulier, ont fait remarquer, à l'examen des textes de Ghazālī parvenus jusqu'à la péninsule ibérique, qu'il était contradictoire dans ses propos et que ses affirmations

changeaient selon les cas : celles qu'il formulait à l'intention des masses allaient dans un sens opposé à celles qu'il croyait dans son for intérieur et qu'il devait « déposer » dans ses écrits dits « ésotériques » (1). Quoi qu'il en soit, il faut dire ici que les prétendues contradictions de Ghazālī ne paraissent point être de véritables contradictions, puisqu'il faisait dépendre la valeur et la portée de l'affirmation d'une vérité quelconque de la classe ou catégorie sociale ou personne à laquelle l'affirmation ou le discours était censé s'adresser. Il reste pourtant incontestable qu'en écrivant des textes « ésotériques » Ghazālī marquait une certaine distance par rapport aux diverses catégories socio-culturelles de la communauté pour lesquelles il a dû composer ses ouvrages fracassants et tumultueux, à savoir le *Tahāfut*, l'*Iḥyā'* et le *Munqidh*, où il cherche à satisfaire à des sensibilités personnelles et collectives plus ou moins urgentes. Dans son ouvrage *Mīzān al-'amal*, dont certains contestent l'authenticité au moins en partie — mais sans preuve suffisante à notre avis — Ghazālī tente une interprétation philosophique ou une lecture grecque de l'éthique musulmane. Pour être plus précis, disons que des éléments de l'éthique de Platon, d'Aristote et des Stoïciens se trouvent rapportés par Ghazālī, en vue non seulement de « réconcilier » le Coran et les Anciens mais aussi de créer une synthèse morale où le Coran et la *falsafa* poursuivent sur le plan de l'action vertueuse le même but, le bonheur de l'homme. Il nous semble que cette importante tentative, qui doit avoir sa place au centre même de l'activité « présoufie » de Ghazālī, représente manifestement une attitude de variance dans la conformité, puisque l'auteur ne va pas ici au-delà des limites et des valeurs et normes éthiques et sociales communément admises. Comme le *Qusṭās*, cet ouvrage devait être rédigé à l'intention des philosophes et des croyants à la fois. Car Ghazālī n'a jamais été un ennemi radical et inconditionnel des Anciens. Si en effet il était, selon l'heureuse expression de M. Brunschvig, « ce démolisseur d'une *métaphysique* inspirée des Anciens », il « accueillait volontiers leur logique », et il s'est proposé une « application systématique de la logique grecque à des problèmes

(1) Ibn Ṭufayl, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, pp. 14-16 ; Ibn Rushd, *Faṣl al-Maqāl*, p. 48.

de religion et de droit » (1). Toutefois l'esprit plus ou moins conformiste de Ghazālī ne fut pas toujours à l'abri de certains excès et peut-être même d'une certaine « déviation dogmatique ». Mais il est fort difficile en effet de se former une idée adéquate et rigoureuse de ce que Ghazālī entendait finalement déposer dans ses ouvrages « ésotériques » ; on peut penser que repris par cette envolée mystique — qui nous paraît être une re-naissance d'une vocation mystique inscrite dans son esprit d'enfant lors de ses premières études auprès d'un soufi de Ṭūs — Ghazālī ne pouvait que s'y laisser baigner. Il lui était difficile alors de professer, sans danger social, les idées les plus audacieuses et les plus « socialement suspectes » d'un mystique libre de tout lien rigoureux avec les masses et de tout contrôle social. D'où vraisemblablement la nécessité de composer des *confessions* intimes et privées. A propos de ces écrits « ésotériques » Ghāzālī insiste avec force sur les qualités nécessaires à quiconque espérerait être mis au courant de ces textes, qualités somme toute difficiles à avoir ; et il n'autorise guère en tout cas qu'on en divulgue les secrets, dont seuls les cœurs des « hommes libres » sont dignes d'être le tombeau (2).

VI. La transmission de la littérature philosophique « orientale » à l'Espagne musulmane ne pouvait que déplaire aux traditionnalistes almoravides et almohades et mettre les philosophes occidentaux dans des conditions malaisées. Le groupe des *Falāsifa* n'avait pour faire face à l'opposition socio-culturelle hostile à son œuvre qu'à effectuer un recul pour adopter finalement une attitude de variance dans la conformité. Ainsi la pensée andalouse paraît se présenter comme un prolongement de la pensée du Mashriq et, bien entendu, de la Grèce en matière de

(1) R. Brunschvig, *Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens-juristes de l'Islam: Ibn Ḥazm, Al-Ghazālī, Ibn Taymiyya,* in *Accademia Nazionale dei Lincei,* n° 13, Roma, 1971, p. 196.

(2) Ghazālī, *Mishkāt al-anwār,* pp. 39-40, éd. d'A. 'Afīfī, Le Caire, 1964 ; et *Al-Arba'īn fī uṣūl ad-dīn,* p. 25. Pour une connaissance exhaustive et approfondie de la pensée de Ghazālī, voir les remarquables travaux du P. Farid Jabre, notamment *La notion de certitude selon Ghazālī,* Paris, 1958, et *La notion de la ma'rifa chez Ghazālī,* Beyrouth, 1958. Voir également le précieux ouvrage de H. Laoust, *La politique de Ghazālī,* Paris, 1971, et le recueil en persan *Faḍā'il al-anām, Téhéran,* 1954, sur lequel D. Krawulsky *Briefe und Reden des ... Ġazzālī,* Freiburg im Breisgau, 1971.

sciences et de philosophie. A la vérité, en se rattachant directement à la problématique d'Avicenne et de Ghazālī, Ibn Ṭufayl l'atteste (1). Selon Ibn Rushd, il faut retourner à Aristote, « avec qui le vrai est parfaitement atteint », pour s'occuper de sa pensée, la commenter et l'expliquer à tous les hommes — la Loi propre aux sages étant l'étude de la réalité des choses qui constitue la meilleure voie pour connaître le Créateur (2). Il ne fait pas de doute que l'opposition à l'œuvre philosophique des Sages andalous soit allée au-delà de la simple opposition culturelle. A Fès Ibn Bājja fut la cible du camp adverse ; des imputations calomnieuses ont été portées à son égard par la classe de la *ʿāmma* (3), il fut taxé « d'infidélité » et de « libertinage », par la suite jeté en prison et il mourut, probablement empoisonné, en 533/1138. A Marrakech Ibn Rushd se trouve saisi de peur une fois en présence du Prince des Almohades connus pour leur hostilité à la philosophie, en sorte qu'il nie avoir pratiqué cette science. A Cordoue le même Ibn Rushd, à la fin de sa vie, passe officiellement pour un « être démoniaque » ; il est condamné, ses ouvrages sont brûlés et sa personne exilée (4). Son disciple Abū Jaʿfar ibn Jurj surnommé Ibn adh-Dhahabī (mort en 601 de l'H.) est également recherché et prend la fuite pendant quelque temps (5). Toutes ces conditions rendaient parfaitement compréhensible la grande prudence affichée par les penseurs de l'Occident musulman. La Cité où ils vivaient pesait tellement lourd sur leurs esprits qu'un Ibn Bājja s'est trouvé forcé de chercher, à la manière de Platon et de Fārābī, une Cité vertueuse pour ce rare solitaire, le *mutawaḥḥid*, pour ces *nawābit* vertueux acculés par la force des choses à vivre à contre-cœur au sein d'une société injuste et parmi des individus plus ou moins vicieux (6). Cette situation le pousse à reprendre la distinction

(1) IBN ṬUFAYL, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, p. 16.

(2) AVERROÈS, *Tafsīr mā baʿd aṭ-ṭabīʿa*, Beyrouth, 1967, 2e édition, vol. I, p. 10, et *Faṣl al-Maqāl*, 2e éd. Beyrouth (Dar al-Mashreq), p. 27 et p. 31.

(3) IBN ABĪ UṢAYBIʿA, *ʿUyūn...*, p. 515 (éd. Beyrouth, 1965).

(4) *Al-Mughrib fī ḥula l-Maghrib*, t. 1, p. 105 ; *Al-Muʿjib fī talkhīs akhbār al-Maghrib*, pp. 156-159.

(5) *Al-Mughrib...*, t. 2, p. 321.

(6) Pour la pensée politique de Fārābī, d'Ibn Bājja et d'Ibn Rushd, voir Erwin I. J. ROSENTHAL, *Studia Semitica*, Islamic themes, Cambridge, 1971.

« orientale » entre la classe de la *'āmma* et celle de la *khāṣṣa* (1), et à envisager la possibilité d'utiliser les « symboles mensongers » comme moyen d'accès au bonheur pour les habitants de la Cité (2). Ibn Rushd, quant à lui, au lieu de suivre jusqu'au bout son plan de se consacrer à l'explication du Philosophe qui a révélé à l'homme toute la vérité possible, se trouve ramené à plaider sa cause et à la justifier contre les attaques et les diatribes de Ghazālī aux mille visages et vis-à-vis des contestataires indigènes qui s'agitaient activement de son vivant. C'est un impératif extérieur qui lui imposa la composition de sa trilogie : le *Tahāfut at-Tahāfut*, le *Faṣl al-maqāl* et le *Kashf*. Là, Ibn Rushd, pour se tirer d'embarras et pour écarter le plus grand nombre de difficultés, fait appel, à la manière des Orientaux, à la distinction tripartite de catégories socio-culturelles : 1) le *jumhūr* ou les masses ; 2) *ahl al-jadal* ou les dialecticiens ; 3) les *ḥukamā'* ou les Sages qui procèdent par la voie démonstrative et auxquels incombe la tâche d'*interpréter* la Loi religieuse (3). Pour Ibn Rushd il ne convient pas de divulguer le contenu des *interprétations* obtenues par les Sages ; avec les masses il vaudrait mieux recourir aux arguments rhétorique et poétique ; avec les « dialecticiens » seuls les arguments « dialectiques » — au sens pris par Aristote — seraient efficaces. Les arguments apodictiques ou démonstratifs appartiennent exclusivement aux Sages. En effet la distinction tripartite établie par Ibn Rushd trahit le souci du philosophe de vouloir s'adapter à la réalité sociale et de refuser une éventuelle rupture avec elle, sans pour autant renoncer à son droit de liberté intérieure, assurée ici par l'accent particulier mis sur l'existence et la portée de la troisième catégorie signalée. Certes la distinction elle-même n'est pas sans poser des problèmes au niveau de l'affirmation de la vérité dans un contexte social d'une grande sensibilité culturelle — étant donné que seul est démonstratif et par conséquent réellement vrai l'argument donné par la troisième catégorie, celle des Sages,

(1) Ibn Bājja (Avempace), *Tadbīr al-mutawaḥḥid (El Regimen del solitario)*, éd. Asin Palacios, Madrid-Granada, 1946, p. 19.

(2) *Ibid.*, p. 29.

(3) Ibn Rushd, *Faṣl al-maqāl*, p. 52.

alors que les deux autres ne sauraient être finalement que faux ; ce sont, si l'on veut, des arguments « fonctionnels ». En réalité Ibn Rushd, en dépit d'un certain dédain à l'égard des arguments rhétorique, poétique et dialectique, n'est pas allé jusqu'à en déclarer la fausseté. Au fond de sa pensée il entendait dire que les trois arguments — rhétorique, poétique et dialectique — sont non seulement « fonctionnels » mais aussi et surtout « légitimes ». Et rien n'empêche en effet de croire que la « légitimité » visée est proprement sociale ou socio-culturelle. Quoi qu'il en soit, tout indique qu'une bonne part de l'activité intellectuelle d'Ibn Rushd s'est épuisée dans un effort notable de concilier ces deux sœurs ennemies : la Révélation et la Raison. Et même quand il professe un rationalisme flagrant, il tient, dramatiquement, à assurer qu'il se meut dans la « légitimité » et que le fond de sa pensée est parfaitement conforme aux Textes. Il serait assez malhonnête de se montrer trop sceptique quant à sa foi intime et à sa sincérité ; mais tout porte à croire que l'idée de « l'interprétation », ainsi que la distinction tripartite de catégories socio-culturelles, lui servaient de moyens de justification ou de procédés pour échapper aux « manières de comprendre » des traditionnalistes et des traditionnistes, et pour assurer à son activité intellectuelle et à sa carrière de philosophe vivant dans une Cité une part de liberté spirituelle souhaitée et particulièrement difficile dans un milieu qui exige d'un *faqīh* ou d'un *qāḍī* vénérable comme Ibn Rushd certains scrupules à respecter et certaines frontières à ne pas franchir.

VII. Pour mieux comprendre et expliquer l'attitude générale des philosophes les plus représentatifs en Islam, en Orient comme en Occident, cette attitude qu'on a désignée à plusieurs reprises de « variance dans la conformité », il faudrait considérer un élément décisif qui a dû à coup sûr jouer un rôle déterminant dans leur activité intellectuelle et spirituelle. Il s'agit du fait que les *falāsifa* en Islam étaient toujours ou le plus souvent proches du secteur politique ou plus exactement du pouvoir, et que les califes et les monarques, les vizirs et les princes cherchaient sans cesse à s'en entourer. Certes, on a plusieurs exemples de philosophes qui sollicitaient d'être accueillis par les monarques et les

hommes d'état — dans le but d'obtenir d'eux une aide matérielle —, mais ceux-là étaient le plus souvent des philosophes mineurs. Depuis le calife Ma'mūn, les hommes d'état ont bien compris et largement apprécié l'idéal platonicien du roi-philosophe ou du philosophe-roi, idéal qui ne devait guère plaire aux traditionnalistes. Quand le calife al-Ma'mūn, selon le récit d'Abū Sulaymān as-Sijistānī reproduit par Ṣanādīqī (1), fait, en songe, sa rencontre — qui n'était certainement pas la première — avec le vénérable vieillard Aristote et qu'il lui pose la fameuse question mu'tazilite : quel est le bien ? et que le Sage accorde à la Raison la priorité de déterminer la nature du bien et du mal, tout se passe dans le propre *majlis* du Calife et comme si ce monarque à l'intellect ouvert cherchait à donner raison à ses amis mu'tazilites contre leurs adversaires ḥanbalites et traditionnalistes en faisant appel à l'autorité du Sage. La réponse du Philosophe plaçant le jugement de la raison en premier ordre, celui de la *Sharī'a* en deuxième et celui du consensus de la Communauté en troisième, a dû toucher et impressionner l'âme du Calife. Ce qui explique parfaitement l'enthousiasme ardent du Calife pour la traduction des œuvres du Sage, œuvres qui devraient à ses yeux soutenir la cause dont il se faisait l'apôtre. Bien entendu il est loin de notre esprit de penser à la manière de certains biographes classiques que le songe de Ma'mūn fut à l'origine et même l'instigateur du mouvement de la traduction en arabe des œuvres philosophiques et scientifiques grecques ; ce songe n'était en effet que le reflet dans la vie inconsciente d'un besoin collectif et socio-culturel éprouvé par l'esprit conscient de Ma'mūn et des Mu'tazilites en particulier. Quoi qu'il en soit, depuis ce songe, Philosophes et Sages se trouvent appelés par les souverains à participer activement à la formation intellectuelle et spirituelle de ceux qui dirigent les affaires culturelles, sociales et politiques de l'État. Al-Ma'mūn s'entoure non seulement d'intellectuels mu'tazilites bien influents, mais également de philosophes professionnels. Ainsi Ḥunayn ibn Isḥāq séjourne longtemps près de plusieurs monarques : Ma'mūn et Mutawakkil en particulier. Kindī a dû commencer sa carrière de philosophe

(1) Ibn Abī Uṣaybi'a, *'Uyūn...*, pp. 259-260.

auprès d'Al-Ma'mūn, sous lequel il eut une bonne situation et une bonne vie (1), mais il n'est devenu « le philosophe de la cour » et le précepteur du fils du Calife que sous Al-Mu'taṣim. Selon Sijistānī, il fut le premier parmi les philosophes de l'Islam à inventer cette nouvelle méthode ou ce genre qui consiste à adresser ou à dédier ses écrits et traités à quelque notable disciple ou personnage de l'époque. Ses successeurs n'ont fait que l'imiter dans ce genre et le suivre dans cette voie (2). On sait déjà que parmi ces notables personnages auxquels Kindī dédia certains de ses traités figurent les califes Al-Ma'mūn et Al-Mu'taṣim ainsi que le fils de ce dernier, Aḥmad ibn Al-Mu'taṣim et le propre fils de Kindī lui-même. Certes on pourrait évoquer à propos de ces dédicaces une inspiration ou même une imitation d'Aristote à qui les biographes arabes reconnaissent l'*Éthique à Nicomaque* et l'*Éthique à Eudème* et auquel ils attribuent des traités physiques et politiques adressés ou dédiés à son disciple Alexandre ou à son propre fils. Mais cette influence ou imitation n'exclut pas le rôle des rapports bien étroits de Kindī avec ces Califes. Le fils de Ḥunayn, Isḥāq, fréquente les mêmes califes que son père ; il fut très proche d'Al-Muktafī et d'Al-Muqtadir. Quant au disciple de Kindī, le philosophe Aḥmad ibn aṭ-Ṭayyib (†286/896), il commence par être le maître du calife Al-Mu'taḍid qui lui attribue les affaires de la *ḥisba* de Bagdad, avant de devenir son conseiller et confident et finalement, à la suite d'une intrigue, sa victime. La fin tragique de ce philosophe ne nous fait pas oublier que le calife, responsable de sa mort, avait pour les Sages une estime fort particulière et étonnante. Se promenant une fois dans son jardin avec Thābit ibn Qurra (†826/904) et lui tenant la main, le Calife retire brusquement sa main pour s'excuser auprès du Sage d'avoir imprudemment et par inattention posé sa main au-dessus de la sienne — le devoir du respect et de la vénération à l'égard des savants exigeant que leur main ait la supériorité sur toute autre main. Fārābī (†339/950) est reçu (vers l'an 945) à la cour de Sayf ad-dawla à Alep ; une attention particulière lui a été réservée jusqu'à sa mort.

(1) Sijistānī, *Muntakhab Ṣiwān al-ḥikma*, ms nº 206 Koprülü (ch. *Kindī*).
(2) *Ibid.*

Rien ne prouve suffisamment que le Prince syrien l'ait invité dans l'intention de maintenir, dans sa cour, une distance ou un degré d'indépendance par rapport aux grands jurisconsultes de la dynastie (1) ; il est plus vraisemblable que le souverain syrien ait cherché dans Fārābī le « penseur politique » capable de l'éclairer et de lui indiquer la meilleure action possible pour un homme d'État et un chef politique aidé par la Sagesse d'un philosophe connu par ses ouvrages politiques largement répandus et par des vues et des idées politiques et morales perspicaces et profondes relatives à la construction d'une Cité juste et vertueuse et d'une communauté heureuse. Abū Bakr ar-Rāzī exerce son métier de médecin à l'hôpital de Bagdad et auprès de plusieurs gouverneurs provinciaux ; il assure également qu'il « accompagnait le Souverain » non seulement en qualité de médecin, mais aussi en qualité de « conseiller » (2). Abū Sulaymān as-Sijistānī, bien qu'il n'ait occupé aucune fonction publique et qu'il restât indépendant et libre d'esprit, a dû accompagner pendant quelque temps le roi de Sijistān Abū Ja'far ibn Bābawayh, et il a gardé de bonnes relations avec le Sultan buwayhide 'Aḍud ad-Dawla ainsi qu'avec le vizir Ibn Sa'dān qui le soutenait régulièrement (3). Le problème politique n'était pas étranger à ses préoccupations, il est fort vraisemblable qu'il a écrit son *Épître sur la politique* sur une demande « officielle ». Abū Tammām an-Naysābūrī, ami d'Abū Sulaymān, fréquentait lui aussi, mais régulièrement, la cour du roi de Sijistān. Ibn al-Khammār (m. après 330/1017), médecin et philosophe, était proche des cours de Khwarizm et de Ghazna. Son disciple Ibn Hindū (m. après 1018) fut secrétaire de plusieurs princes persans. Selon le témoignage de Sijistānī, Miskawayh accompagne le vizir Abū Bakr al-Muhallabī et le Sultan 'Aḍud ad-Dawla jusqu'à sa mort ; il devient ensuite l'ami d'Ibn al-'Amīd, le vizir de 'Aḍud ad Dawla, « sept ans jour et nuit » et il suit finalement le souverain Ṣamṣām ad-Dawla. A l'époque où Sijistānī composait son

(1) W. Montgomery WATT, *Muslim intellectual. A study of Al-Ghazali*, Edinburgh 1963, p. 29.

(2) RAZI, *Opera philosophica, (Kitāb as-sīra al-falsafiyya)* t. 1, pp. 109-110.

(3) Sur Abū Sulaymān voir notre étude : *La Philosophie de Sijistānī*, in *Studia Islamica*, XXXIII, Paris, 1971, pp. 67-95.

Ṣiwān al-ḥikma, Miskawayh était dans la « haute cour » de Rayy (1). Avicenne (†428/1037) quant à lui, fils d'un administrateur sous les Samanides, eut une activité politique intense et fort agitée et il est allé jusqu'à occuper et exercer — mais avec peu de succès (2) les fonctions du grand ministre et conseiller sous Shams ad-Dawla et ʿAlāʾ ad-Dawla. Ghazālī (†505/1111) enfin se rend auprès de Niẓām al-Mulk, qui l'accueille avec chaleur ; il vit auprès de lui six ans avant d'obtenir le poste de professeur à l'École Niẓāmiyya de Bagdad. Son action éthico-sociale était le plus souvent motivée et même déterminée par l'ordre parfois catégorique du « Sultan de l'époque » (3), et il a consacré une bonne partie de son activité intellectuelle à la composition d'ouvrages sur la demande plus ou moins officielle des souverains auxquels il a lié son destin temporel. Tout porte à le considérer comme l'un des intellectuels les plus officiels de l'ordre établi du Sunnisme oriental pendant la seconde moitié du Ve/XIe siècle.

La situation des philosophes occidentaux musulmans ressemble beaucoup à celle des orientaux. Ils étaient en effet incapables de pratiquer leur activité de philosophes sans le soutien et l'encouragement de quelques princes somme toute peu nombreux. On ignore si Ibn as-Sīd de Badajoz (Baṭalyūsī) (444/1052-521/1127), grammairien et philologue, mais également philosophe très traditionnaliste, a effectivement exercé des fonctions politiques (4) ; il paraît pourtant avoir rempli les fonctions de secrétaire à la petite cour du Prince ʿAbd al-Malik Ibn Razin (1058-1102). Par contre il n'existe aucun doute quant aux trois autres célèbres philosophes : Ibn Bājja, Ibn Ṭufayl et Ibn Rushd. Ibn Bājja (Avempace) appartient à la dynastie almoravide connue pour son fondamentalisme et présentée

(1) SIJISTĀNĪ, *op. cit.*, ch. Miskawayh.

(2) Ce peu de succès politico-social d'Avicenne est dû vraisemblablement à une politique maladroite et surtout à une attitude de supériorité hautaine et dédaigneuse à l'égard des « classes inférieures » de la *ʿāmma* et du *jund* (soldats) qui finirent par se dresser violemment contre sa politique et sa propre personne considérées comme néfastes et tyranniques.

(3) GHAZĀLĪ, *Al-Munqidh*, p. 116.

(4) Ibn BASHKUWĀL, *Kitāb aṣ-Ṣila*, Le Caire, 1966, 1re partie, pp. 292-293 ; Ibn KHALLIKĀN, *Wafayāt...*, t. 1, pp. 282-283.

comme hostile à la philosophie, puisque c'est sur l'ordre du prince almoravide ʿAlī ibn Yūsuf ibn Tāshifīn que l'*Iḥyā'* de Ghazālī a été jeté au feu. En effet il vaudrait mieux songer ici moins à une hostilité générale à la philosophie qu'à une hostilité de l'esprit juridique à la mystique, étant acquis que cet ouvrage de Ghazālī n'est point une œuvre de philosophie. Il est certain, en tout cas, que les derniers princes almoravides manifestent une attitude souple et amicale à l'égard d'un philosophe de valeur, Ibn Bājja, considéré par Lisān ad-Dīn ibn al-Khaṭīb comme « le dernier philosophe de la péninsule andalouse » (1), ce qui atteste incontestablement l'existence, sous les Almoravides et avant Ibn Bājja même, de philosophes véritables vivant dans le nord de la péninsule. En ce qui concerne Ibn Bājja, il était proche du prince almoravide Abū Bakr ibn Ibrāhīm al-Masūfī surnommé aṣ-Ṣahrāwī. Selon le témoignage de Maqqarī et d'Ibn al-Khaṭīb, il était son vizir ; et à la mort de ce prince, en 510 de l'H., il a composé un poème funèbre en son honneur (2). Dans son ouvrage *Zubdat al-fikra*, cité par Maqqarī, le prince Rukn ad-Dīn Bībars affirme qu'il fut pendant vingt ans le vizir d'Ibn Tāshifīn, qu'il faisait preuve d'une bonne conduite et qu'il obtint un grand succès dans l'administration des affaires de l'état. A l'encontre de ce témoignage Al-Fatḥ ibn Khāqān, visiblement hostile et excessivement emporté, l'accuse de corruption et d'être un administrateur raté et néfaste (3). Ibn Ṭufayl (506/1110-561/1184) appartient à la dynastie almohade. Il exerce les fonctions de secrétaire auprès du gouverneur de Grenade. Il passe ensuite au Maroc, où il fut l'ami intime du souverain almohade Abū Yaʿqūb Yūsuf (1163-1184), à qui il présenta Ibn Rushd pour lui confier d'entreprendre une analyse commentée des œuvres d'Aristote. Ibn Rushd enfin (520/1126-595/1198), qui vécut également sous les Almohades, appartient à une famille mêlée aux affaires politiques et juridiques. En 565/1170 il est le qāḍī de Séville. En 577/1181 le souverain

(1) AL-MAQQARĪ, *Nafḥ aṭ-ṭīb*, t. 9, p. 230.

(2) Lisān ad-Dīn Ibn AL-KHAṬĪB, *Al-Iḥāṭa fī akhbār Gharnāṭa*, t. 1, p. 414 et p. 416.

(3) Al-Fatḥ ibn KHĀQĀN, *Qalā'id al-ʿiqyān*, pp. 298-304, et MAQQARĪ, *Nafḥ...*, t. 9, pp. 232-233.

Yūsuf ibn ʿAbd al-Mu'min — favorable aux sciences et à la sagesse (1) — lui confère la dignité de « Qāḍī de Cordoue » (2). Son successeur Yaʿqūb al-Manṣūr le maintient auprès de lui quelques années, mais les docteurs de la loi et les traditionnalistes ont réussi à le perdre dans l'esprit d'al-Manṣūr. Il fut mis en résidence surveillée à Elisana, près de Cordoue, puis rappelé au Maroc pour y mourir quelques mois plus tard, en 595/1198.

Il nous est possible maintenant, après avoir fait le point des rapports évidents entre les représentants de la philosophie islamique d'une part et les califes, les souverains et les hommes d'état d'autre part, de mesurer la portée et l'effet de ces liens sur la propre activité de ces philosophes. En effet on ne peut les mesurer que d'une façon indirecte, c'est-à-dire non pas à la lumière d'éventuelles déclarations de tel ou tel philosophe attirant ouvertement l'attention sur les contraintes ou les exigences qu'il subit — méthode absolument impraticable —, mais à la lumière des attitudes réelles et concrètes prises par le philosophe, et dans son œuvre, vis-à-vis des problèmes posés et des questions agitées ou controversées. Car il est difficile en réalité pour un philosophe, en présence ou près d'un calife ou d'un souverain se réclamant essentiellement de la loi religieuse et considéré comme le principal protecteur des valeurs et des normes sociales et morales légitimes, de violer une loi ou une valeur faisant partie intégrante du système établi de la communauté dont son souverain même est censé être le guide et le protecteur. La prudence exige, en conséquence, que le philosophe assouplisse plus ou moins considérablement ses attitudes et qu'il s'abstienne de toute déclaration publique pouvant porter atteinte aux valeurs et aux idées de la société et de son chef. Qu'il suffise, pour en témoigner, de rappeler l'embarras d'Ibn Rushd et l'appréhension qu'il éprouva simplement à propos d'une « question disputée » et controversée par les Falāsifa. On conçoit mal en effet comment un philosophe reçu à la cour d'un calife ou d'un souverain, soutenu par un vizir ou protégé

(1) ʿABD AL-WĀḤID IBN ʿALĪ, *Al-Muʿjib...*, p. 156.
(2) ZARKASHĪ, *Tārīkh ad-dawlatayn...*, Tunis, 1966, p. 14.

par un prince, pourrait ne pas être conformiste ou le plus éloigné possible de la déviance ou de l'anti-conformisme ! Le seul moyen dont pouvait se servir un philosophe quelconque soucieux de ne pas être condamné et socialement isolé ou écrasé était de « varier dans la légitimité » et de se réserver le droit d'avoir ses idées à lui seul, c'est-à-dire de créer cette catégorie à part, la catégorie de la *Khāṣṣa*, au sein de laquelle le philosophe pourrait affirmer toutes les propositions qu'il croit vraies, mais qui, pour ne pas troubler l'ordre social et culturel établi, ne devraient pas être divulguées aux autres catégories de la société ou communiquées aux non-compétents. Les pages précédentes ont montré suffisamment que la grande majorité des philosophes opta finalement pour cette attitude.

VIII. Conformité, libre ou nécessaire, et variance dans la conformité, telles n'étaient pas les seules attitudes que la sous-culture des Falāsifa a pu révéler. Il est encore une attitude de « déviance » ou de déviation par rapport à la culture de base prédominante dans l'espace culturel islamique. Certes il est assez difficile de bien délimiter la notion de déviance ; il ne suffit pas de considérer comme attitudes déviantes la *Zandaqa* individuelle ou le *Kufr* affiché par une personne quelconque (1). Il est des thèses ou des idées fragmentaires ou partielles qui pourraient être considérées comme déviantes ; la notion même de *bidʿa*, dans la culture islamique, pourrait l'être également ; ainsi les dix-sept propositions débattues par Ghazālī dans le *Tahāfut* seraient déviantes, mais les trois fameuses le seraient à un plus grand degré. La notion de déviance doit être prise ici non point dans le sens d'un anti-conformisme, mais plutôt dans le sens d'une attitude qui admet et reconnaît la société et la culture établies avec la conviction et la volonté d'orienter cette culture et de diriger cette société dans un sens nouveau qui ne saurait être que de droit rejeté et de fait écrasé par la société et le pouvoir établi. Ainsi seuls les Frères de la Pureté, Ikhwān aṣ-ṣafāʾ, nous paraissent, selon la perspective considérée dans cette

(1) Voir sur ce sujet ʿA. BADAWĪ, *Min tārīkh al-ilḥād fi l-islām*, Le Caire, 1945 ; et Encyclopédie de l'Islam, art. *Zindīḳ*, par L. MASSIGNON.

étude, avoir adopté par rapport à la société et à la culture du IVe/Xe siècle, une attitude de « déviance » par excellence. Certes une attitude pareille ne saurait être que « révolutionnaire ». En effet, à l'encontre des *Qarāmiṭa*, les Frères ne paraissent pas avoir songé sérieusement à utiliser les moyens violents adoptés par ceux-là. On les voit plutôt attendre le déplacement de certaines planètes célestes pour voir s'écrouler les institutions politiques et les normes morales et sociales de l'ordre établi (1). Puisqu'il ne fait pas de doute qu'ils sont hostiles aux régimes politiques de leur siècle. Certains historiens font un simple rapprochement entre les Frères et les Shī'ites, attitude fort prudente, mais d'autres — sans parler de ceux qui voient partout l'ombre des imāms ismaéliens — sont inclinés à les considérer comme un groupe affilié aux mouvements proprement shī'ites ou même au mouvement mu'tazilite. Il ne saurait être question ici d'examiner à fond la valeur de ces thèses ; il suffit de signaler seulement que le mouvement des Frères *n'insiste pas* sur « la cause shī'ite » et sur les droits absolus au califat ou à l'imamat des descendants de 'Alī. Certes il y a quelques indices de sympathie affichée à leur égard, mais il faut dire que ces indices sont infimes par rapport à cette énorme production littéraire — par principe clandestine — que sont les *Rasā'il*. Il faut constater en plus le peu d'homogénéité au sein de certains Traités. Qu'il suffise, pour ne donner qu'un seul exemple mais particulièrement significatif, de voir le rédacteur d'une épître soutenir, par l'allégorie du corbeau-roi et des autours, l'idée ismaélienne que le calife ou l'imām doit être désigné par le Prophète même et que certains se sont emparés du califat injustement, alors que dans une autre épître le rédacteur fait l'éloge des trois premiers califes, successeurs du Prophète, que les Ismaéliens condamnent en général : « l'ami <du Prophète>, son *Fārūq* et *Dhu n-Nūrayn* » c'est-à-dire respectivement Abū Bakr, 'Umar et 'Uthmān. Cela montre que le mouvement accueillait des membres de toutes les tendances hostiles au régime établi. Il apparaît qu'il s'agissait là

(1) *Ar-Risāla al-Jāmi'a*, t. 1, pp. 323-324. Voir également Y. MARQUET, *Les Cycles de la souveraineté selon les épîtres des Iḫwān Al-Ṣafā'*, in *Studia Islamica*, XXXVI, 1972.

d'une sorte de « front uni » regroupant tous les opposants à l'ordre ʿabbāside. Les Shīʿites, comme d'autres, étaient appelés par les Frères à les rejoindre pour précipiter la chute de cet ordre établi. Évidemment il suffisait que les Ikhwān se montrent favorables à la famille du Prophète et au droit à l'imamat de son cousin après sa disparition pour que de nombreux Shīʿites rejoignent résolumment ou naïvement leurs cercles clandestins qui ne paraissent pas être nombreux. Et effectivement on voit dans l'une de leurs *Lettres* les Frères déclarer à un shīʿite qu'ils *partagent* avec lui l'amour du Prophète et de sa famille, et la *walāya* de ʿAlī (1). Ce qui nous autorise à croire qu'il n'y a simplement que quelques idées et attitudes communes entre les deux partis, mais pas identité. En réalité, à l'origine du mouvement des Ikhwān on ne peut déceler avec évidence que l'hostilité de certains éléments à une vision établie des choses considérée comme trop matérialiste, à une situation socio-politique tenue pour injuste, à un « sectarisme » ou plutôt « particularisme » politico-religieux affiché de l'époque. Il n'est pourtant pas définitivement exclu de voir derrière le mouvement des Ikhwān une opposition politique persane — désignée habituellement du terme de *Shuʿūbiyya* — au pouvoir tenu par les Arabes, mais il est extrêmement difficile d'établir une hypothèse pareille. En effet quand les Ikhwān se donnent le nom de « Frères de la Pureté et Amis de la Fidélité », ils entendent viser deux objectifs : le premier d'ordre spirituel, le second d'ordre politique. D'une part il s'agit d'un retour radical à la « pureté dogmatique » ; d'autre part il s'agit d'une solidarité étroite parmi les membres de la confrérie et d'un attachement fidèle et mutuel des uns aux autres dans leur action visant à rétablir les choses et à reconstruire la Cité détruite. Aussi croyons-nous qu'il ne faut pas sous-estimer la thèse de Tawḥīdī posant que la raison d'exister du mouvement des Frères revient à leur conviction que la loi religieuse, la *Sharīʿa*, a été entachée d'ignorance et mêlée d'erreur et qu'il n'y a que la Philosophie comme moyen de la nettoyer et de la purifier (2). Par conséquent il n'est question ici ni d'une

(1) *Rasāʾil*, t. 4, p. 242.
(2) Tawḥīdī, *Al-Imtāʿ wa l-muʾānasa*, t. 2, p. 5.

« conciliation entre la religion et la philosophie » ni de « niveaux de significations », mais effectivement de réunir dans un tout organique parfait la philosophie grecque et la « religion arabe » sans pour autant exclure les vérités pures que les autres religions — positives ou divines — et sagesses ont pu révéler ou découvrir. Pour les Frères, l'ordre établi, socio-politique et religieux, est foncièrement *impur* ; l'impureté religieuse vient d'une lecture ou compréhension trop empirique et matérialiste des éléments conceptuels et pratiques de la Révélation, et par conséquent d'un abandon total du spirituel pour le matériel et le juridique. L'impureté socio-politique vient d'un ordre social dirigé par des monarques injustes et tyranniques et conduit par des idées et des normes fausses ou falsifiées ; elle vient surtout de cet exclusivisme ou particularisme politique qui ne reconnaît point l'opposition, ou l'autre, sous toutes ses formes : religieuse, politique et philosophique. La pureté doit consister par conséquent à un retour à la normale, c'est-à-dire à admettre l'autre et à reconnaître la vérité quelle qu'en soit la source ou l'origine. Certes la religion apportée par Muḥammad est, pour les Frères, véridique ; mais il faut surtout à cet égard en écarter une fois pour toutes la lecture grossièrement juridique et temporelle pour y substituer une lecture spirituelle ou plus exactement spiritualiste, en faisant appel aux prophètes et aux sages de toutes les nations et de tous les temps. Il s'agit donc de modifier la mentalité dominante et de l'orienter dans un sens différent, en partant et en se servant de cette mentalité même, et de rompre le cercle étroit d'un particularisme humain flagrant pour une ouverture illimitée et inconditionnelle à une humanité sans frontières appelée à vivre et à cohabiter dans l'amitié, la confiance, la fidélité et la solidarité, à surmonter et éliminer les impuretés de la vie terrestre et à franchir les barrières du corps et de la matière sublunaire pour atteindre le monde céleste et angélique et vivre de sa vie. Tel est l'idéal suprême des Frères de la Pureté. Lorsqu'ils donnent aux dogmes, aux croyances et aux faits de l'Islam une signification spirituelle et symbolique — absolument inadmissible dans leur milieu socio-culturel — ils ne font que confirmer cet idéal. Lorsqu'ils placent au même niveau le musulman, le chrétien, le juif, le pythagoricien, le

platonicien, le manichéen, le mazdéen, etc., ils ne font que concrétiser cet idéal. Lorsqu'ils adoptent, à côté du culte religieux musulman, un culte qualifié de « philosophique », absolument païen, qu'ils se réclament à la fois des « fêtes de la religion », et des « fêtes de la philosophie » également païennes, et qu'ils « complètent » les deux traditions par une troisième profane, la leur, ayant ses propres rites et normes, ils ne font que vivre réellement et audacieusement cet idéal. L'on voit donc que les Frères entendent finir par dépasser les données de la culture islamique traditionnelle pour fonder une nouvelle société basée sur des valeurs en grande partie incompatibles avec les valeurs établies de l'Islam. Les Frères ont dû bien comprendre la gravité de leur idéologie et le danger qu'elle aurait pu signifier pour eux ; la déviance de cette idéologie par rapport à l'idéologie établie n'a pas besoin du moindre commentaire ; seule la clandestinité était capable de leur épargner une fin individuelle et collective tragique. Peu nombreux, ils ne pouvaient guère recourir à la violence et aux armes ; leur révolte s'est vite transformée en une « révolte spirituelle », et ils finirent par adopter, comme les Shī'ites, une vision eschatologique du monde ; au lieu d'une lutte réelle ici-bas ils tournèrent des regards mêlés d'espoir, d'amertume et de tristesse vers un ciel étoilé et apparemment prometteur. Les Frères ne pouvaient se réclamer intégralement ni du conformisme sunnite du siècle ni du particularisme ismaélien et shī'ite également conformiste, mais à sa manière. Leur pensée entendait aller au-delà des deux, jusqu'à englober toutes les sciences et toutes les doctrines dans une unité parfaite (1) au service d'une humanité ré-unie et ré-conciliée. Certes l'idéal, sous cette forme, quoique utopique, est attirant et éblouissant, mais pour l'atteindre il aurait fallu détruire tant de valeurs et d'idées, et même sacrifier toute la culture précieuse et sacrée d'une société aux yeux de laquelle cet idéal ne pouvait apparaître que comme un génocide culturel, dont les artisans ne devaient pas échapper au châtiment. En réalité la déviance eut son prix : la clandestinité et la solitude sociale. A l'époque les *Rasā'il* n'étaient finalement, pour les Frères, qu'un cri dans la nuit.

(1) *Rasā'il*, t. 4, p. 105 et p. 216.

IX. Les concepts de culture et d'histoire en Islam pourraient être considérés à la lumière des notions qui dirigent le présent travail (1). En effet il ne pourrait s'agir ici que de quelques remarques brèves et sommaires. Il est à signaler tout d'abord que la culture musulmane primitive antérieure au mouvement théologique et philosophique, c'est-à-dire dominée par la vision désignée techniquement comme « sunnite », adopte en matière de culture une attitude « fidéiste » et particulariste. La foi et ses dérivés théoriques et pratiques constituent le *criterium* définitif et ultime. Bien entendu une place importante est accordée souvent au *qiyās*, au *ra'y* et à l'*ijtihād*, mais ces concepts demeurent en réalité rattachés à la foi et appliqués aux questions d'ordre pratique religieux. L'enseignement révélé, écrit ou oral, constitue la base nécessaire et suffisante de toute activité humaine. La première génération musulmane composée notamment des Compagnons et des contemporains du Prophète est censée être la source originelle à laquelle il faudrait faire appel et retourner sans cesse. Il va de soi qu'il s'agit là d'une attitude radicalement et intégralement conformiste. Le postulat de ce traditionnalisme fidéiste pourrait en dernière analyse se résumer dans les termes suivants : la Révélation octroyée au Prophète de l'Islam mit fin à toute autre révélation et prononça la vérité ultime et définitive ; avec cette Révélation le vrai est entièrement épuisé.

En accordant un rôle croissant à la Raison naturelle, conjointe tout de même à la foi et à la Prophétie, l'anthropocentrisme moral des Mu'tazilites — opposé au théocentrisme « sunnite » — n'a fait qu'atténuer et même ébranler le fidéisme humble et naïf des premiers Musulmans. Le « rationalisme » des Mu'tazilites, on le sait, leur a valu les attaques les plus virulentes du mouvement traditionnaliste musulman sous toutes ses formes. Pourtant la Raison chez les Mu'tazilites n'a jamais été radicale et inconditionnellement libre ; elle a été toujours intimement unie à la foi et à la Révélation ; à proprement parler elle était au service de la religion. La volonté des Mu'tazilites d'unir la foi à la raison philosophique et logique pourrait expliquer en grande

(1) Signalons le recueil du Symposium de Bordeaux de 1956 « *Classicisme et décadence...* », Paris 1957.

partie le peu d'amitié et d'entente entre eux d'une part et les Falāsifa d'autre part. A la vérité les Mu'tazilites ne font qu'élargir le champ d'activité de l'intellectuel musulman en faisant appel au jugement de la raison naturelle dans leur lutte humaine contre les négateurs de la Révélation Muḥammadienne. Telle n'est pas exactement l'attitude des philosophes proprement dits, chez qui la raison naturelle devient maîtresse d'elle-même et autonome. Certes cela ne veut pas dire nécessairement divorce entre foi et raison, mais plutôt amitié « fraternelle » chez certains et rapports de « courtoisie » chez d'autres. Cependant le fait même que la raison est devenue indépendante et libre ne pouvait empêcher un glissement vers une attitude de mécontentement, sinon de révolte, vis-à-vis des idées et des valeurs « théocentriques » établies, en faveur d'une attitude « anthropocentrique » et « humaniste » plus audacieuse que celle des Mu'tazilites. Telle est par exemple et apparemment l'attitude de certains poètes désengagés ou critiques comme Bashshār, Abū Nuwās et Ma'arrī, et de certains philosophes comme Abū Bakr ar-Rāzī dont le rationalisme paraît synonyme non seulement d'anti-conformisme ou d'anti-fidéisme, mais peut-être aussi d'anti-prophétisme ou plutôt d'anti-imamisme (1). A travers les textes qu'on possède actuellement de Rāzī, la raison octroyée à l'homme par Dieu paraît s'emparer de tout ce qui était propre à la Révélation et s'attribuer toutes ses fonctions, à savoir procurer les biens immédiats et futurs, atteindre tout ce qui est utile, connaître les choses lointaines, cachées et obscures, et connaître Dieu même, la fin suprême de tout effort humain (2). Ainsi se trouvent être le propre de la Raison les questions théoriques et pratiques, et même la « théologie » proprement dite, ce qui ne saurait être que le comble d'un anti-conformisme farouche et décidé.

Cet anti-conformisme se manifeste également dans une conception de l'histoire opposée à celle défendue généralement par le courant « sunnite », et qui part de l'idée d'une évolution dégradée ou régressive de l'histoire à dater du temps du Pro-

(1) Sur l'anti-prophétisme de Rāzī, voir en particulier 'A. Badawī, *Min tārīkh al-ilḥād fi l-islām*, pp. 198-228.

(2) Rāzī, *Opera philosophica*, éd. P. Kraus, t. 1 ; pp. 17-18 ; voir aussi 'A. Badawī, *op. cit.*, p. 201 et ss.

phète et de sa génération considérée comme la plus parfaite et la plus pure de toutes les générations. Ce courant s'inspire de certains *ḥadīth* attribués au Prophète même et présentant l'histoire et l'avenir de l'Islam sous un ciel peu optimiste et même pessimiste : les générations musulmanes vont en se dégradant l'une après l'autre ; la communauté du Prophète sera frappée d'un schisme la divisant en 72 ou 73 sectes, toutes, une seule exceptée, dans l'erreur ; l'Islam commença étranger et finira étranger... etc. (1). En effet une lecture « littéraliste » ou « empirique » d'une vision pareille ne saurait être que la négation du Progrès et d'une évolution de l'humanité et du monde vers la perfection. Dans l'histoire de l'Islam, cette vision qu'on ne trouve pas chez les « historiens » mais qui devait être répandue dans les couches populaires et admise par les théologiens et les docteurs « sunnites », pourrait expliquer, en partie, l'apparition de deux phénomènes importants : la négation de « l'étranger » et du « nouveau » et l'appel persistant de certains groupes socio-culturels musulmans à un retour radical et inconditionnel aux sources et au *Salaf* d'une part ; et l'apparition au sein de diverses communautés musulmanes de la conception du « salut » personnel ou individuel, propagée notamment par les *Zuhhād* et les *Soufis* déçus et excédés par les maux et les injustices de la vie sociale et politique. Toute tentative visant à expliquer la torpeur et l'arrêt de la marche continue de la civilisation musulmane doit, à notre avis, tenir en considération cet élément culturel. Il faut pourtant bien remarquer que la vision d'une évolution régressive et dégradée de l'histoire était loin de s'imposer à toutes les intelligences. Car même au sein du courant « sunnite », la vision n'était pas toujours proprement pessimiste. L'attitude adoptée par Ghazālī, qui n'est en effet que l'application d'une idée eschatologique attribuée au Prophète — à savoir que Dieu au début de chaque siècle envoie un réformateur pour rétablir la situation dégradée et « remettre à neuf » ou vivifier la religion de la Communauté (2) — cette attitude est destinée à freiner la

(1) *Ṣaḥīḥ Muslim*, t. 2, p. 176 et p. 178 ; *Ṣaḥīḥ at-Tirmidhī*, t. 9, p. 48, 65, 71, 73-74. Voir également BAGHDĀDĪ, *Al-Farq...*, pp. 4-9.

(2) GHAZĀLĪ, *Al-Munqidh*, 6e éd., Damas, 1960, p. 117. Ghazālī croyait qu'il était personnellement l'un de ces réformateurs chargés par Dieu d'une « mission vivificatrice » de la religion *(Ibid.)*. Le titre de son ouvrage célèbre, *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, est à cet égard extrêmement révélateur.

dégradation et à réorganiser la société pour une nouvelle relance. Le génie de Ghazālī se manifeste remarquablement ici : à l'idée shī'ite d'un « infaillible imām attendu », il substitue l'idée de l'avènement prochain, régulier et plus concret et réel que « l'imām caché », d'un homme destiné à restituer l'ordre affaibli. Ainsi le désespoir eschatologique « sunnite » — opposé à l'espoir eschatologique « shī'ite » — se trouve dissipé ou au moins amorti, pour faire place à une vision optimiste chargée de promesses. L'histoire ressemblerait alors à un spectacle constitué de collines ou de courbes — c'est-à-dire de générations — ayant un début, un apogée et une fin faisant place à un nouveau départ ; les générations se succèdent de la sorte jusqu'à la fin de la création. A la vérité sur ce point l'attitude de Ghazālī n'est, par rapport à l'attitude « sunnite » courante, que semi-conformiste, puisque selon lui l'évolution n'est régressive que partiellement et momentanément alors que selon la conception « sunnite » rigoureuse elle devrait l'être continuellement. L'attitude de Ghazālī est en réalité une attitude médiane entre celle des « Sunnites » et celle des philosophes qui n'acceptent ni l'idée d'une connaissance achevée ou d'une culture close, ni la conception d'un monde qui va en se dégradant de perfection en imperfection. Qu'il suffise, pour s'en apercevoir, de songer à l'attitude culturelle universaliste et humaniste que reflète l'idée soutenue par Kindī — et inspirée en effet par Aristote — d'une culture ouverte formée à travers les temps et de plus en plus riche et parfaite grâce à l'apport de toutes les nations passées et futures. Qu'on songe aussi à l'idée du progrès humain continu proclamée par Jābir ibn Ḥayyān (1), à l'idée d'une providence divine nécessairement bonne professée par tous les Falāsifa, à l'idée généralement admise de la possibilité d'atteindre une vie présente et future bienheureuse grâce aux qualités et au seul effort personnel de l'individu, et enfin à l'évolutionnisme optimiste de Sijistānī par exemple selon lequel l'univers à chaque moment change, devient et évolue dans le sens de la perfection, du bien et de la beauté (2). En général les grands philosophes

(1) 'A. Badawī, *Min tārīkh al-ilḥād...*, p. 189 et ss.

(2) Voir notre étude *La philosophie de Sijistānī*, in *Studia Islamica*, XXXIII, pp. 90-91.

arabes pourraient être classés en deux catégories : les « conservateurs » et les « progressistes ». Par sa tentative de participer activement aux contributions scientifiques humaines et de « compléter » ce que les Anciens ont laissé inachevé et imparfait, Kindī exprime son attachement au progrès humain et culturel. Grâce à sa « révolte », quoique tardive, contre ceux qui croyaient que « seuls les Péripatéticiens avaient raison », et aux critiques et réserves qu'il a pu manifester à l'égard de ses anciens maîtres, Avicenne mérite d'être rangé dans le camp des « modernes » et des promoteurs du changement et de l'originalité qui accompagnent souvent tout progrès. Par contre en attribuant le monopole de la sagesse et de la vérité à Platon et à Aristote et en prétendant qu'ils ont dit en cette matière le premier et le dernier mot (1), Fārābī ne saurait être que « conservateur ». Mais le plus grand conservateur reste en effet Ibn Rushd, le « commentateur » par excellence, puisqu'il a osé aller jusqu'à dire qu'avec le Philosophe le vrai a été parfaitement atteint, en sorte que ses successeurs ne devraient avoir comme tâche que de s'occuper de ses œuvres pour les commenter et les expliquer, ce qui ne saurait être qu'une négation pure et simple du progrès culturel humain, ou le symptôme d'une culture épuisée et parvenue à son terme.

Il y a eu pourtant en Islam une position qui ne saurait être intégralement réduite ni à l'attitude assez pessimiste des « Sunnites » ni à celle assez optimiste des *Falāsifa*, à savoir la position mu'tazilite que nous désignerons comme « militante », et qui se ramène en effet au « cinquième principe » du Mu'tazilisme intégral : le commandement du bien et la défense du mal *(al-amr bi l-ma'rūf wa n-nahy 'an al-munkar)*. A la vérité si les positions « sunnite » et « philosophique » dépendent, la première d'une vision déterministe théocentrique et extrinsèque, la seconde d'une vision généralement déterministe et théo-ontologique ou onto-théologique tantôt extrinsèque tantôt intrinsèque, la conception mu'tazilite repose essentiellement sur une vision indéterministe anthropocentrique et intrinsèque. Le Mu'tazilite Jāḥiẓ admet explicitement l'idée que la Communauté musulmane a, jusqu'à son époque, passé par trois différentes étapes ou

(1) FĀRĀBĪ, *Al-Jam'*... (dans *Al-Majmū'*, Le Caire, 1907), pp. 1-2.

générations. La première est celle du Prophète et des trois premiers califes — le règne de ʿUthmān en partie — ; elle fut dominée par le *tawḥīd* (monothéisme) pur et sincère, et par la solidarité et l'unité de la Communauté due à l'attachement au Livre et à la Sunna. Le meurtre épouvantable et injuste de ʿUthmān — en présence même de la majorité des *Muhājirīn*, des premiers *Salaf* les plus respectables, des *Anṣār* et des *Tābiʿīn* (1) (bref des Compagnons notables du Prophète) qui ont observé un mutisme total — mit fin à la période du *tawḥīd* pour faire place à celle du *fujūr* (impiété). Là, les épreuves, les querelles et les violences se développent dramatiquement et cette période s'achève par un second grand meurtre, celui de ʿAlī, par l'accession au pouvoir de Muʿāwiya qui instaure à la place de la *shūrà* (consultation) une royauté tyrannique et répressive, et par une série d'actes odieux violant impitoyablement les prescriptions du Coran et de la Tradition. On passe ainsi de l'étape de l'impiété (*fujūr*) à celle de *l'infidélité (kufr)*. Depuis lors, le *kufr* se répand et s'étend, pour atteindre non seulement ceux qui se sont abstenus de condamner le premier calife umayyade et ont même interdit toute attaque à son égard sous prétexte que cela pouvait porter atteinte à la « Sunna » qui, selon eux, interdit qu'on se dresse contre l'action du Calife, mais aussi les contemporains de Jāḥiẓ même, c'est-à-dire les *Nābita* et les *ʿAwāmm*, qui défendent les « seigneurs du mal » et les tyrans et taxent de *bidʿa* toute critique ou tout reproche adressés à leur égard. Il s'agit là pour Jāḥiẓ d'une marche dans « la voie de la rébellion contre Dieu », caractérisée par le viol de tout ce qui est sacré, l'indifférence vis-à-vis de la religion, l'abandon des devoirs à l'égard de la communauté musulmane et le mépris des hommes de la Vérité. Ainsi à la suite des « fautes » et des erreurs des premiers temps de l'Islam se sont produits les viols et les péchés des Umayyades, des « Banū Marwān », de leurs « employés » et de ceux qui se sont abstenus de les désigner comme « infidèles ». Viennent enfin les *Nawābit* et les *ʿAwāmm* « pour faire du *kufr* le trait le plus marquant du siècle et de la génération » (2). Bien

(1) Jāḥiẓ, *Rasāʾil al-Jāḥiẓ (Risāla fī n-nābita)*, t. 2, pp. 8-9.
(2) Jāḥiẓ, *Risāla fī n-nābita*, pp. 7-20.

évidemment le mot d'ordre de Jāḥiẓ et des Mu'tazilites ne pouvait être que clair et ferme : il faut se désolidariser de cette « génération infidèle », la taxer ouvertement de *kufr* et, cela va de soi, lui déclarer une guerre sans merci en appliquant rigoureusement le principe du « Commandement du bien » et de la « Défense du mal », pour réformer de fond en comble les idées et les mœurs de la Communauté. Ainsi doit s'imposer une lutte acharnée qui va du simple conseil verbal doux et aimable jusqu'à la révolte violente contre le souverain impie ou infidèle, en vue de rétablir le *tawḥīd* et la foi purs et sincères, l'unité de la Communauté et la religion intégrale dans sa pureté originelle telle qu'elle est présentée dans le Livre et la Sunna. Il est nécessaire de rappeler ici le rapport intime qu'a le principe du « Commandement du bien » avec le principe du *'Adl* (justice), particulièrement dans sa manifestation au niveau de l'action humaine, à savoir la liberté reconnue à l'homme par les Mu'tazilites. Car le fait que le maître de l'histoire humaine est l'homme lui-même rend extrêmement difficile la tâche de l'homme sur la terre ; et le mal étant en croissance permanente et le bien en diminution flagrante, la lutte humaine deviendrait dramatique et foncièrement militante. L'essentiel ne consiste peut-être pas en ce que l'action de cette catégorie active et engagée dans la lutte aboutisse à faire disparaître le mal une fois pour toutes ; il suffirait en effet, comme l'indique un *ḥadīth* prophétique, que ce groupe soit un témoin réel de la Vérité, jusqu'à ce que vienne l'ordre définitif de Dieu et sans se soucier de ceux qui l'abandonnent et s'en désolidarisent. Certes les *'Awāmm* — entendons ici les « sunnites » en général — attendent le même ordre divin, mais, il faut le dire, à partir d'une vision déterministe théocentrique de l'être et de l'action : Dieu est le maître unique de l'être et de l'histoire ; ses décrets sont éternels et immuables, et l'homme ne pourra jamais rien modifier ou changer. Par contre si les Mu'tazilites font du « Commandement du bien » et de la « Défense du mal » un principe fondamental de leur action et qu'ils lui accordent, beaucoup plus que les « Sunnites », une valeur primordiale et une signification toute particulière, c'est précisément parce qu'il incarnait leur conception de l'action humaine dans l'histoire, cette conception que nous tenons à considérer comme « révolutionnaire et militante ».

Ces aspects du problème de la culture et de l'histoire en Islam sont certainement d'un intérêt capital ; il est seulement regrettable que les limites de la présente étude ne permettent pas des analyses plus exhaustives et approfondies.

X. « La philosophie musulmane, écrit M. Walzer, est la philosophie grecque, mais ce n'est pas la philosophie grecque étudiée pour des raisons académiques ni pour la satisfaction d'une curiosité scientifique. Elle est destinée avant tout à servir les besoins de la nouvelle religion de l'Islam... » (1). Certes on ne saurait nier les composantes grecques — et même l'essence foncièrement grecque — de cette philosophie, mais on voit mal comment il se fait que cette philosophie censée être destinée à servir les besoins de la religion musulmane est entrée dès le départ en conflit permanent avec cette religion même. Pour notre part, nous sommes tenté de considérer la question selon une autre perspective. Il nous semble que les philosophes arabes appartiennent en même temps à deux cultures, à la culture musulmane d'une part, et à la sous-culture hellénique d'autre part. La sous-culture philosophique hellénique chez eux répondait effectivement en grande partie à un besoin spirituel et à une curiosité scientifique naturelle. Il n'est pas du tout évident que leur but était de faire de la philosophie une servante de la religion. De leur côté les philosophes se défendaient simplement d'avoir voulu dire des choses contraires à la religion ou incompatibles avec ses données. Quand leurs adversaires, défenseurs de la Tradition, leur reprochaient la pratique de la philosophie, ils ne pouvaient que leur montrer, moyennant tous les arguments possibles, qu'ils pratiquaient une discipline recommandée par la religion même et que les deux activités, philosophique et religieuse, visaient le même but. En l'absence de cette attitude hostile des « activistes » du mouvement traditionnaliste, les *Falāsifa* n'auraient peut-être pas accordé autant de portée à la question philosophie-religion. Ils auraient poursuivi leur activité philosophique dans la voie tracée par les Grecs. La question

(1) R. Walzer, *Greek into Arabic. Essays in islamic philosophy*, Oxford, 1962, p. 35.

n'est pourtant pas si simple que cela pourrait paraître ; car un philosophe croyant ne peut pas exercer son activité proprement philosophique sans se soucier du contenu de sa foi. S'il tient à répondre aux exigences des deux activités, il est nécessairement appelé à surmonter les conflits survenus entre ses certitudes d'ordre philosophique et ses convictions d'ordre religieux. En outre dans le cas des *falāsifa* arabes la culture dominante ne pouvait en aucune façon être indifférente vis-à-vis de la sous-culture grecque, et le contact des éléments des deux cultures chez le *faylasūf* lui-même et au sein de la société était inévitable. Le problème ne pouvait donc que se poser, et le philosophe était tenu de faire face aux difficultés soulevées par la situation. Il faut rappeler ici qu'il y a en effet une différence fondamentale entre le philosophe musulman classique et le philosophe chrétien médiéval. Un saint Augustin, un saint Anselme et surtout un saint Thomas d'Aquin étaient avant tout des *théologiens chrétiens*. La doctrine chrétienne constituait chez eux la moelle de leur spiritualité, et ils n'exerçaient leur activité philosophique qu'en fonction de la foi chrétienne et de l'enseignement du Christ ; la philosophie, bien qu'autonome et indépendante de la théologie selon saint Thomas, est tenue de servir cette dernière. Tel n'est point le cas d'un Fārābī, d'un Avicenne ou d'un Averroès dont le point de départ radical et quasi-absolu est la Sagesse grecque. On ne les voit faire intervenir la vérité religieuse que dans l'un de ces deux cas : ou bien le philosophe se soucie d'écarter un certain malentendu ou une fausse rivalité, ou bien il est appelé par la force des choses et pour faire face à l'hostilité des ennemis de la philosophie à justifier cette discipline en faisant appel à des arguments d'ordre religieux, et à présenter ses idées philosophiques comme allant de pair et en parfaite entente avec les données religieuses.

A la vérité les analyses exposées dans les pages précédentes nous semblent montrer suffisamment que la sous-culture des *Falāsifa* était le plus souvent soumise à des restrictions et à des déterminations socio-culturelle, religieuse et politique évidentes. Concrètement deux attitudes aussi peu commodes l'une que l'autre s'offrent au philosophe : la conformité totale, et la déviance déclarée. La première risque d'entraver son projet

philosophique et de l'enfermer dans des systèmes rigides établis ; la seconde risque, dans le meilleur des cas, de l'isoler socialement. Il ne lui reste donc, pour conserver la vie et pour accomplir sa carrière de philosophe, que d'opter pour une attitude de « variance dans la conformité » qui l'autorise largement, quand il se trouve en face d'obstacles mineurs ou même majeurs, à jouer et à créer des modes d'expression « légitimes », ou à prendre des attitudes capables d'acculer ou de réduire au silence les adversaires et de neutraliser les catégories sociales plus ou moins hostiles à son œuvre. Le philosophe ou le groupe de philosophes à qui cette attitude paraîtrait intenable, du fait que ses ambitions iraient au-delà de l'ordre établi et dans le sens d'un changement radical de cet ordre, n'aurait qu'à chercher asile dans la clandestinité — ce qui a été fait précisément par les Frères de la pureté — ou à brûler, comme l'a fait Tawḥīdī, ses livres, et à observer un mutisme imposé par une société cruelle sur une âme haute et sensible, finalement vaincue et réduite à ne chercher qu'à assurer sa pitance (1). Les autres qui acceptèrent le défi estimaient que la culture islamique dominante ne leur interdisait pas toutes les voies, qu'il était des zones de connaissances auxquelles l'accès était absolument licite, telles la médecine, les mathématiques, la géométrie, l'astronomie, la morale, la logique — à la rigueur —, et même la physique et la métaphysique abordées avec « prudence ». Pour les zones de pensée et d'action subtiles et délicates, il convenait de créer des moyens adéquats pour résoudre la difficulté, la réduire ou y échapper. En effet il est possible de déterminer les moyens par lesquels les philosophes

(1) La révolte d'Abū Ḥayyān contre son siècle et sa réaction vis-à-vis de l'attitude de la *ʿāmma* et des notables à son égard d'une part, et les raisons pour lesquelles Tawḥīdī prit la décision de mettre ses livres au feu d'autre part, méritent une étude bien serrée. Pour se faire une idée approximative du fait, voir Yāqūt ar-Rūmī, *Muʿjam al-buldān*, t. 15, pp. 17-40 ; Zakariyya Ibrahim, *Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī*, Le Caire, p. 8, et pp. 61-62 où M. Ibrahim relève remarquablement l'idée de l'absurde dans l'acte destructeur de l'existentialiste Tawḥīdī. Voir également le précieux et bel ouvrage d'Iḥsān ʿAbbās, *Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī* (Beyrouth, 1956) où l'auteur accorde, avec pertinence, aux sentiments de « l'échec » philosophique et du « déracinement » un rôle déterminant dans le comportement de Tawḥīdī. Pour une excellente analyse du thème de la *ghurba* chez Abū Ḥayyān, voir la préface de ʿA. Badawī aux *Al-Ishārāt al-ilāhiyyà* de Tawḥīdī, t. 1, Le Caire, 1950.

arabes ont procédé en vue de surmonter les obstacles posés et d'assurer à leur activité le droit de vivre. Deux voies principales sont à signaler ici. La première directe, la seconde indirecte. La voie directe est destinée à faire reconnaître et apprécier la science philosophique auprès des diverses catégories sociales, et notamment le secteur le plus large de la société. Deux moyens ont été utilisés à ce propos : le premier consiste à montrer que la philosophie ou la Sagesse poursuit, quoique par des méthodes différentes, le même but que la religion, et que la religion elle-même a non seulement *recommandé* la pratique de la philosophie, mais encore *l'a nécessitée*. Qu'il suffise de considérer à cet égard les propos de Kindī et d'Ibn Rushd, le premier et le dernier des Falāsifa. Le deuxième consiste à présenter certains aspects de la philosophie sous une *forme* appréciée et facile à assimiler par les « profanes », c'est-à-dire recourir au *genre poétique*, à *l'allégorie*, au *récit* ou aux sentences et aux *maximes*. Qu'il suffise pour s'en apercevoir de rappeler les poèmes didactiques d'Ibn Sīnā, les poèmes lyriques, moraux et philosophiques de Kindī, Fārābī, Ibn Sīnā, Sijistānī et, plus tard, chez les philosophes mystiques tels Suhrawardī et Ibn ʿArabī. Qu'on songe également aux allégories et aux récits, notamment ceux des Ikhwān aṣ-Ṣafāʾ (les Frères de la pureté), d'Ibn Sīnā et d'Ibn Ṭufayl, qui frappent le cœur et l'imagination et rendent souvent les idées philosophiques moins abstraites et plus assimilables par le goût romanesque des groupes socio-culturels hostiles ou étrangers à la philosophie. Et qu'on n'oublie pas enfin l'énorme production philosophique présentée sous la forme littéraire de sentences morales et politiques ; le style aphoristique était destiné avant tout à faciliter la pensée philosophique aux intelligences peu compétentes ou profanes, et à montrer que la philosophie touche au fond même de la vie humaine, qu'elle n'est pas étrangère ou indifférente aux soucis temporels des gens — puisqu'elle est une sagesse de la vie —, et qu'elle est essentielle pour l'esprit et pour l'action de chacun.

La voie indirecte suivie par les Falāsifa en vue de surmonter les obstacles socio-culturels et de permettre à leur entreprise philosophique de s'affirmer et de s'exercer en sûreté, consiste à prendre vis-à-vis du problème posé une attitude prudente qui ne

court pas le risque de s'exposer au soupçon ou à la condamnation, ou à s'abstenir de tout révéler ou manifester, ou à s'exprimer dans des termes obscurs, ambigus et équivoques. Faire une concession, accepter un compromis, concilier deux propositions, l'une philosophique l'autre révélée, considérées comme contradictoires, recourir sans cesse à la notion de l'interprétation *(ta'wīl)* attestée et reconnue par le Texte révélé, s'abstenir de trancher une question disputée, composer des ouvrages dits « ésotériques » réservés à un groupe socio-culturel privé ou à une élite... tels sont les moyens les plus fréquemment utilisés par les philosophes islamiques pour s'affranchir des contraintes et des déterminations culturelles de leurs contextes sociaux. Les exemples qui en témoignent sont innombrables, et une bonne partie de la littérature philosophique en Islam pourrait être lue sous cet angle.

Disons pour conclure que la philosophie en Islam ne s'est jamais proposé comme *but* de servir la religion musulmane. Ce fut précisément la tâche réclamée et accomplie par la *Science du Kalām*, et notamment le Kalām mu'tazilite et le Kalām ash'arite, bien que la fameuse « sortie » et l'attitude schismatique d'Abu l-Ḥasan al-Ash'arī aient conduit moins à la défense efficace de l'Islam contre les adeptes des religions et des sectes adverses ou hostiles qu'à des luttes intestines qui ont dû entraver l'action mu'tazilite et saper l'idéal poursuivi par la Science du Kalām même. Car sur le terrain la « réaction » ash'arite n'a fait que déplacer le centre de gravité et d'activité des Mu'tazilites visant à défendre et à étendre l'espace dogmatique et culturel de l'Islam, vers une controverse interne inutile et, pour les Mu'tazilites eux-mêmes, néfaste et même cynique. La philosophie, quant à elle, était plutôt, et jusqu'à une certaine limite, liée aux souverains et monarques épris de l'idéal platonicien du roi-philosophe ; sa situation n'était pas toujours commode, et la tâche des philosophes arabo-musulmans de sous-culture grecque n'était guère facile à mener ; puisque la culture établie et les conditions dans lesquelles ces philosophes se mouvaient pesaient sur leurs esprits et entravaient parfois leurs projets. Pour faire reconnaître leur sous-culture au sein de la culture de base, qui est également la leur, ils ont déployé tous les efforts possibles et ont lutté par

tous les moyens légitimes. Inutile d'affirmer qu'ils ont pu vaincre d'innombrables obstacles et s'imposer, à des degrés certainement variés, comme un groupe culturel digne de représenter l'un de ces visages essentiels de la civilisation islamique classique. Il faut pourtant signaler que si la *Falsafa* a pu s'imposer et survivre dans le monde culturel islamique, c'est grâce à deux éléments marquants et décisifs : la souplesse et la prudence des *Falāsifa* qui, dans leur grande majorité, ont compris et respecté les impératifs de la culture créée par l'Islam, et la flexibilité de cette culture même qui leur a accordé, en dépit de certains « groupes de pression » conservateurs et hostiles, une liberté certes précaire et limitée dans certains secteurs intellectuels, mais raisonnable et rare dans une civilisation imprégnée du sacré et de l'éthique, et où l'humain et le divin constituent le centre et la fin.

Fehmi JADAANE
(Amman)

Notes complémentaires

P. 9, bas : Rappelons à cet égard, parmi les nombreux travaux consacrés à l'Islam par le regretté G. E. von Grunebaum, son étude : *The Sources of Islamic Civilization*, in *Der Islam*, Band 46, 1-2, pp. 1-54, Berlin, 1970.

P. 15, l. 13 : Bien que d'inspiration aristotélicienne, la « théorie des *natures* » constitue l'apport le plus original du philosophe Jāḥiẓ. Une étude approfondie doit être consacrée à cette théorie pour dégager ses éléments essentiels et sa signification foncière, et pour déterminer ses conséquences et ses difficultés religieuses.

P. 24, n. 2 : Dans une étude parallèle, en langue arabe, plus riche de détails et d'analyses (intitulée *Homirōs ʿind al-ʿarab*, et à paraître incessamment dans le Bulletin de l'Université américaine de Beyrouth, AL-ABḤĀTH), les arabisants pourront avoir un contact direct avec toutes les données du problème, et lire dans leur version arabe originale les fragments poétiques d'Homère.

P. 36, bas : Voir, à cet égard, les faits de la « campagne scientifique » organisée par le calife Al-Ma'mūn à la recherche de la *Politique* d'Aristote : IBN JULJUL, *Ṭabaqāt al-aṭibbā'*, p. 67.

P. 43, l. 15 : Voir ʿA. ʿAWA, *L'esprit critique des Frères de la Pureté*, Beyrouth, 1948 ; Jabbūr ʿABD AN-NŪR, *Ikhwān as-Ṣafā'*, Le Caire, 1961 ; S. M. STERN, *New information about the authors of Epistles..*, in *Islamic Studies*, t. 3, 1964 ; H. CORBIN,

Histoire de la Philosophie islamique, Paris, 1964 ; et les travaux d'Y. MARQUET, dont *Sabéens et Ikhwān Al-Ṣafā'*, in *Studia Islamica*, t. 24 et t. 25, 1966.

P. 43, l. 28 : *Rasā'il*, t. 3, pp. 173-174.

P. 43, l. 31 : *Ibid.*, t. 4, pp. 301-310.

P. 52, n. 2 : Certes on peut évoquer que derrière cette théorie de Jāḥiẓ se cachent son hostilité affichée à l'égard de l'ordre umayyade et sa sympathie évidente pour le règne ʿabbaside. Mais il ne faut pas perdre de vue que Jāḥiẓ était avant tout un Muʿtazilite fervent et résolu, et qu'il a passé une bonne partie de sa vie active sous des califes ʿabbasides favorables au Muʿtazilisme et dévoués à sa cause.

P. 53, dern. l. : Il serait utile de rappeler ici que cette attitude « militante » ne fut pas seulement le propre du Muʿtazilisme florissant et puissant du IIIe siècle, mais également du Muʿtazilisme dans sa phase finale, représenté par la figure la plus admirable de l'histoire de l'*Iʿtizāl*, celle de ʿAbd al-Jabbār († 415/1024). ʿAbd al-Jabbār n'était pas seulement l'auteur, entre autres ouvrages, de ce gigantesque *Al-Mughnī*, mais également le « militant » qui, en raison de sa position relative au « statut éthico-religieux » d'Ibn ʿAbbād, le vizir favori du sultan Fakḫr ad-dawla, a été arrêté et incarcéré par le pouvoir (voir, sur ce point particulier, notre *Étude sur la création de la Parole divine selon le Muʿtazilite ʿAbd al-Jabbār...*, Thèse complémentaire, dactylo., Paris, 1968, pp. 30-34).

SHAHRASTĀNĪ ON INDIAN IDOL WORSHIP

Historically the presence of Islam in the Indian sub-continent may be viewed either as an exemplification of political hegemony eliciting, if not requiring, religious conversion or as an opportunity for syncretistic interaction both at the local and governmental levels of society. Maḥmūd of Ghazna (fl. 997-1030 A.D.) qualifies as the prototype of the military conqueror *cum* administrator who destroys that which he does not understand (e.g., the idol at Somnath) and imposes his will on a reluctant populace. Sulṭān Akbar (fl. 1556-1605 A.D.), on the other hand, distinguishes himself as the enlightened Muslim monarch studying and appreciating the subtleties of the indigenous religious traditions yet maintaining his own prior allegiance to Allah. It is of small consequence that Akbar's dilletante amalgam of Islam and Hinduism, the Dīn-i Ilāhī, failed to survive the test of time: (1) in seeking to Indianize Islam at the conceptual level, Akbar displayed an openness toward, and tolerance of, his Hindu subjects that was matched by few other Muslim rulers. (2)

(1) Of the various scholarly estimates on the Dīn-i Ilāhī, see M. Roychoudhury, *The Din-i Ilāhī*, Calcutta, 1941 ; idem, "Hindu-Muslim Relations during the Mughal Period, 1526-1707", *Proceedings of the Indian Historical Congress* IX (1946), 282-296 ; and Aziz Ahmad, *Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxiord, 1964 ; 175-181.

(2) One of the few was Sulṭān Zayn al-'Ābidīn (fl. 1420-1470 A.D.). Though his rule was restricted to Kashmir, he anticipated Akbar in abolishing the *jizya* tax

Yet the reign of Akbar, like that of Maḥmūd and every other Muslim sultan in N. India, relied on the leverage provided by military superiority. It is an inescapable fact that Muslim rule in India began by force of arms and was extended as well as perpetuated for over 700 years principally by force of arms. It is not surprising, therefore, that Muslim perceptions of Indians were initially and persistently shaped by the recognition of Muslim military superiority and political dominance. (1) Even the Ṣūfī orders, often cited as a counterpoint to Maḥmūd's iconoclasm and a major contributor to Akbar's syncretism, (2) had access to Bihar and Bengal through the passageway provided by Muslim victories on the battlefield. (3)

The imperialist tone of Muslim rule in India has impelled students of inter-religious relations to look at the period prior to the Ghaznavids and Ghorids in searching for clues to the initial Muslim perceptions of Hinduism. Yet apart from the work of Bīrūnī, which will be discussed shortly, there is a dirth of substantive information about indigenous religious beliefs and practises in the earliest Muslim writings which pertain to India. Arab/Persian geographical works contain a trickle of data about Indian places of worship, (4) while the *'ajā'ib* literature dwells on the bizarre and magical element in Indian religion. (5) The normative character of the major sectarian movements, i.e., Vaiṣnavism and Śaivism, is negelected until the appearance of

for Hindus in his realm. See R. C. Majumdar, *The Delhi Sultanate*, Bombay, 1960; 381-383.

(1) The reverse was equally true: the impact of the early Muslim invasions on Indian self-respect is still being analyzed. See R. C. Majumdar, "Hindu Reaction to Muslim Invasions", in S. N. Sen, editor, D.V. Potdar, etc., *Potdar Commemoration Volume*, Poona, 1950; 341-351.

(2) On Akbar's indebtedness to Ṣūfism, see Aziz Ahmad, *op. cit.*, 177-178.

(3) *Ibid.*, 132: "The Sufi orders—transplanted their hospices in India in the wake of the Ghurid conquest (late twelfth century A.D.)—".

(4) The most frequently cited shrine was the statue of Āditya at Multan. See, e.g., S. Razia Jafri, "Description of India (Hind and Sind) in the works of al-Iṣṭakhri, Ibn Ḥauqal, and al-Maqdisī", *Bulletin of the Institute of Islamic Studies* V (1961), 10 and 21. The shrine is also cited by Mas'ūdī (*Murūj adh-dhahab*, chapt. 7) and Bīrūnī (Sachau, trans., *Alberūnī's India*, I, 116), among others.

(5) See, e.g., Buzurg b Shahrīyar, *Kitāb 'ajā'ib al-hind*, the classic work of this literary genre.

encyclopaedic writings and topical catalogues. Gardīzī's *Zayn al-akhbār*, (1) Marvazī's *Ṭabā'i al-ḥayawān*, (2) Maqdisī's *Bad' wal-ta'rīkh* (3) and Ibn an-Nadīm's *Fihrist* (4) —all contain isolated chapters on from 8 (Ibn an-Nadīm) to 31 (Gardīzī) Hindu sects, together with brief references to Buddhist practises. (5) Unfortunately, the tone of these compilations—with the exception of the *Fihrist*, which is too condensed to permit sobre evaluation—is vituperative and often carping. Marvazī and Maqdisī, in particular, see little that is edifying in Hindu rites, the latter even suggesting them as an historical analogue to the pagan Arab idolatry which Muḥammad initially opposed and successfully displaced. (6)

Around 1030 A.D. the remarkable Ghaznavid scholar Abū Rayḥān Muḥammad Ibn Aḥmad al-Bīrūnī, completed his study of Indian culture, commonly referred to as the *Indica*. Bīrūnī's *Indica* is often viewed as a haven of truth to which the researcher may flee after having exhausted the fragmentary sketches on Indian religion found in the just mentioned Muslim sources. Certainly the scope and intensity of Bīrūnī's research into matters Indian are without parallel in medieval Muslim scholarship. His data on religious practises is especially helpful with respect to the Vaiṣṇavas, whom he knew best. (7) Yet the

(1) V. Minorsky, "Gardīzī on India", *BSOAS* XII/3 (1948), 625-640.

(2) *Idem, Sharaf al-Zamān Ṭāhir Marvazī on China, the Turks, and India*, London, 1942.

(3) Cl. Huart, trans., *Le livre de la création et de l'histoire*, Vol. IV, Paris, 1912, 9-17.

(4) B. Dodge, trans., *The Fihrist of al-Nadīm*, II, New York, 1970; 826-836.

(5) Only Ibn an-Nadīm provides a substantive description of both the person of the Buddha (Dodge, *Fihrist*, II, 831-2) and some of the teachings which are ascribed to him (*ibid.*, II, 824-5). The contribution is partially marred by a manuscript hiatus in the section on doctrine, but no other author except Shahrastānī provides such rich detail on Buddhism.

(6) See Cl. Huart, *op. cit.*, IV, 16: "And this is what the pagan Arabs say: 'we serve them (the idols) only that they may bring us closer to Allah' (S. 39.3)".

(7) See A. Jeffery, "Al-Bīrūnī's Contribution to Comparative Religion" in *Al-Bīrūnī Commemoration Volume*, Calcutta, 1951; 125-160. Bīrūnī's failure to include a comprehensive study of Buddhism is baffling. The fact that Buddhism had declined throughout most of N. India by the tenth/eleventh century A.D. does not fully account for the meagre references to Buddhist views in the *Indica*. From his wide-ranging study of Sanskrit literature and conversations with Brahmans,

erudite and sophisticated tone of the *Indica* cannot conceal the fact that Bīrūnī shared the Muslim abhorrence of idol worship and condemned out of hand those Indians who put faith in monuments venerating the dead. "Only—the common uneducated people" of N. India worshipped idols, in Bīrūnī's view;

> for those who marched on the path to liberation, or those who studied philosophy and theology, and who desired abstract truth which they called *sāra*, were entirely free from worshipping anything but God alone, and would never have dreamt of worshipping an image manufactured to represent him. (1)

To escape the twin pitfalls of political and intellectual imperialism, which entrapped even Bīrūnī, the student examining Muslim perceptions of Hinduism would have to locate a medieval Muslim scholar who approached Indian traditions, including idol worship, as an interpreter rather than a conqueror. Curiously, the one Muslim theologian whose extant writings suggest that he adopted such an approach lived in E. Iran during the period of the Ghorid ascendancy in N. India. Apparently out of touch with contemporary events in the subcontinent, Abu'l-Fatḥ Muḥammad b. 'Abd al-Karīm ash-Shahrastānī (d. 1153 A.D.) obtained information on Indian religions which had been transmitted through a now lost series of intermediaries and ultimately derived from an anonymous report compiled around 800 A.D. (2) With some additions from Classical sources (3) and deletions of offensive details

Bīrūnī undoubtedly sensed the historical importance of Buddhism. It was probably his lack of a Buddhist informant or verifiably Buddhist which caused him to bypass this major stream of Indian thought.

(1) Sachau, *op. cit.*, I, 113.

(2) The informant was commissioned by the 'Abbāsid *wazīr* Yaḥyā b. Khālid al-Barmakī to travel to India for the purpose of collecting medicinal plants and describing the Indian religions; see Ibn an-Nadīm, *Fihrist*, IX.2; Dodge, *op. cit.*, II, 826.

(3) Principally Chapter 1 C—*Aṣḥāb at-tanāskh* and Chapter 5—*Ḥukamā' a-hind*. Chapter 1 on the *Barāhima* also reflects spurious material about Indian Brahmans which circulated in *kalām* circles; see P. Kraus, "Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte: das *Kitāb az-Zumurrudh* des Ibn ar-Rāwandī", *RSO* XIV (1934), 93 f. and 335 f.

traceable to the original report, (1) Shahrastānī reshaped his data on Indian religions and incorporated it as a chapter into his *magnum opus*, *Kitāb al-milal wan-niḥal*. As the title suggests, the *Milal wan-niḥal* principally sets forth the sectarian divisions within Islam *(milal)* and elaborates the major Greek philosophical schools *(niḥal)*. Secondarily, Shahrastānī describes non-Muslim religionists within the Semitic fold: Jews, Christians, Magians, Manichaeans and pre-Muslim Arabs. The only non-Muslim, non-Semitic religious grouping treated in the *Milal wan-niḥal* are the Indians. For this reason as well as the comparatively late date of the book and the second-hand nature of the author's information on India, most investigators into early Muslim-Hindu relations have overlooked or minimized the essay "*Ārā' al-hind*" in Shahrastānī's *Milal wan-niḥal*. (2)

Yet Shahrastānī not only approaches Indian religion sympathetically; he also employs a unique analytical model (Ṣābianism) to portray Indian idol worship. It seems valuable, therefore, to examine "*Ārā' al-hind*" for the insight it provides into one Muslim scholar's perception of the Indian tradition.

Though Shahrastānī was the first Muslim theologian to describe the Hindus as Ṣābians, Ṣābianism itself had a long history as a quasi-historical, quasi-theological phenomenon stretching back to the origin of Islam. Ṣābians are mentioned three times in the Qur'ān, (3) probably with reference to a group of proto-Mandaeans. (4) There follows an hiatus of over two centuries in Muslim usage of the term Ṣābian, which is ended when theologians, including Shahrastānī, begin to describe as Ṣābian numerous sects of ancient heathen. (5) Many of the sects are

(1) E.g., the omission of reference to Śiva's phallus found in all the parallel Muslim accounts.

(2) Aziz Ahmad, for instance (*op. cit.*, 85-86 and 112) mistakenly summarizes the content of "*Āra' al-hind*" before concluding that "the Hindus are not, in his (Shahrastānī's) view, likely to go beyond their idols to God". Minorsky, on the other hand, is bluntly critical of "*Ara' al-hind*": "under Shahrastānī's pen the data of the original (report) lose much of their liveliness and benefit little by being pushing into new pigeon-holes" (*Marvazī*, 130-131).

(3) S. 2:59, 5:73 and 22:17.

(4) See S. E. Drower, *Mandaeans of Iraq and Iran*, Oxford, 1937, *passim*.

(5) The dated but still classic work on all aspects of Ṣābianism is D.A. Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, 2 vols, St. Petersburg, 1856. Concerning the Muslim material on later Ṣabian sects, see espec. I, 169 f.

linked to the Hellenistic world, and so in the *Milal wan-niḥal* Shahrastānī speaks of the first and ancient Ṣābians but also Greek Ṣābians (and finally, of course, Indian Ṣābians).

The theological ambiguity of the later Ṣābians (sometimes called pseudo-Ṣābians) focuses on the religionists of that name who inhabited the ancient Mesopotamian city of Ḥarrān. The syncretistic quality of Ḥarrānian thought is abundantly evident in Muslim sources, and recently its origin has been partially clarified by archaeological work linking Ḥarrān to the Greeks. (1) In *Milal wan-niḥal* the major tenets of Ṣābianism are exposited with reference to the Ḥarrānians, and the largest, most influential Ḥarrānian sect are called the *aṣḥāb ar-rūḥānīyāt*, or proponents of spiritual beings. (2) In depicting their views, Shahrastānī indicates the indebtedness of the Ḥarrānians to Athens at the same time that he points ahead to the importance of Hellenized categories for evaluating Indians as Ṣābians.

The *rūḥānīyāt* or spiritual beings whom Ḥarrānians worship are, according to Shahrastānī, intermediaries providing acess to the Wise and Productive Author of the world. They are pure and sanctified in deed, substance and condition. In themselves they are lofty and delicates bodies of light, produced from nothing, unencumbered by matter, positive in nature and free in will.

Above all, it is their relationship to the planets which determines the celestial power of the *rūḥānīyāt*:

> It is through lofty abodes (i.e., the seven planets) that spiritual beings are particularized. (3) Each spiritual being has an abode and

(1) See J. B. Segal, "Pagan Syriac Monuments in the Vilayet of Urfa", *Anatolian Studies* III (1953), 97-119. Other recent studies which, in part, explore the Hellenistic affiliations of the Ḥarranian Sabians are: Y. Marquet, « Sabéens et Iḫwān al-Ṣafā' », *Studia Islamica* XXIV (1966), 35-80 and XXV (1966, 77-109; and F. Rosenthal, "The Prophecies of Bābā the Ḥarrānian", in W. B. Henning and E. Yarshater, editors, *A Locust's Leg: Studies in Honour of S. H. Taqizadeh*, London, 1962; 220-232.

(2) Much of the analysis in the pages that follow is based on the long section dealing with the *aṣḥāb ar-rūḥānīyāt* in *Milal wan-nihal*, Part II. See W. Cureton, edit., *Kitāb al-milal wan-niḥal*, London, 1842; 203-251 and T. Haarbrücker, *Religions-partheien und Philosophen-schulen*, Part II, Halle, 1851; 4-77. To minimize footnoting, only full length quotations of the text will be cited.

(3) Cureton, 224; Haarbrücker II, 36.

each abode an orbit, and the relationship of the spiritual being to the abode in which it is particularized is the relationship of the spirit to the body. Moreover, the one is Lord, leader and guide of the other. At the same time, *spiritual beings are not limited to planets.* All elements —whether pure or compounded—result from the action of spiritual beings. Nothing in creation is void of their power or guidance if it is, by nature, receptive to such influence. (1)

The neo-Platonic character of the Ḥarrānian hierarchy becomes clear in Shahrastānī's subsequent discussion of those 'spiritual beings—not limited to planets'. Though the stages of emanation from the spiritual to the physical realm are omitted, Shahrastānī leaves no doubt that for the Ḥarrānians a pure person issues out of the combination of leaders (i.e., spiritual beings dissociated from the planets) with the untainted part of elements; indeed, God Himself is said to have appeared in the world in the form of such a person. (2)

If Hellenistic influences partially determined the Ṣābian definition of 'a pure person', it was Muslim theological categories which controlled Shahrastānī's estimate of this typological religious figure. To the author of *Milal wan-niḥal*, the pure person or spiritual being, as conceived by the Ḥarrānian Ṣābians, was both an angel and a prophet. He was an angel because spiritual beings are also, in origin, celestial beings. As an angel, therefore, he related to each stage of the creative process since angels, by nature, are linked not only to the species of rain but also to each individual drop of rain. (3) A spiritual being *qua* angel, in sum, enjoyed both a supervisory and a mediating capacity in creation.

A spiritual being *qua* prophet, on the other hand, could not be simply defined. To expand the concept of prophethood to include the Ṣābian *rūḥānīyāt* would have been tantamount to undermining the foundation of Muslim theology: the prophetic succession, beginning with Adam and culminating in Muḥammad. While not denying that Ṣābian pure persons are prophets, Shahrastānī attempts at the same time to preserve

(1) Cureton, 204; Haarbrücker II, 6.
(2) Cureton, 250; Haarbrücker II, 75-76.
(3) Cureton, 208; Haarbrücker II, 11.

the sanctity of the Muslim line of succession, as the following passage from *Milal wan-niḥal* indicates:

> Prophets are intermediaries in establishing the norm *(sunnah)* of law, just as angels are intermediaries in establishing the norm *(sunnah)* of creation, and since law is more exalted than the intermediaries of creation, prophets are superior to angels. And this is wondrous in the case where (a) spiritual beings who are associated with the law become intermediaries in creation and (b) persons associated with creation become intermediaries in the law, so that exaltation and completeness are attained through the combination of elements, not through (the existence of) simple elements. The determining factor *(yad)* pertain to the corporal being, not the spiritual being—. (1)

In effect, Shahrastānī weights the argument of authority in favor of the corporal being, the intermediary in law and the prophet. As a Muslim scholar, he would have been open to the charge of heresy for any stand less affirmative of traditional prophecy. (2) Yet, as Chwolsohn noted long ago, Shahrastānī treats the tenets of Ṣābianism 'with the gentleness of an admiring foe'; (3) for by his own reasoning, a pure person or spiritual being, such as the Ḥarrānian and later the Indian Ṣābians worship, fits the requirements of category (b) in the above quotation: he is a person associated with creation who has become an intermediary in the law. The neo-Platonic valuation of emanation is conveniently reversed, incarnation bringing not the inevitable contamination but instead completion for spiritual beings. At the same time, however, the Muslim category of prophecy is modified. The spiritual being associated with the law is exalted and completed only when he becomes an intermediary in creation.

The role of a pure person or spiritual being for the Ḥarrānians is critical to understanding Shahrastānī's appraisal of Hindu sects. The material on the Ḥarrānīya, which comes at the beginning of Part II of the *Milal wan-niḥal*, is interpolated into

(1) Cureton, 226; Haarbrücker II, 38-39.

(2) As it is, Shahrastānī's views were sufficiently controversial in his time to elicit the suspicion of heresy as well as undue fondness for the Shī'as. Concerning the allegations in Ibn as-Sam'ānī's *Taḥbīr*, see A. Guillaume, trans., *The Summa Philosophiae of al-Shahrastānī*, London, 1934, xi.

(3) Chwolsohn, *op. cit.*, I, 684.

the section on Indian Views at the end of Part II. The typological figure who is at once angel and prophet, higher than the former yet lower than the latter, becomes identified with Indian as well as Ḥarrānian *rūḥānīyāt*. In "*Ārā' al-hind*", the principal *rūḥānīyāt* are Viṣṇu and Śiva. (1) Both are prophets insofar as they came to the Indian people 'with a commissioning as divine messengers in human form (though) without a written testimony'. In their capacity as prophets, they 'established laws and clarified norms' for their followers. At the same time, however, they are angels since they 'abstained from temporal weakness and dispensed with food, drink, sexual intercourse and other things'. (2) The theological implication of Shahrastānī's brief descriptions in "*Ārā' al-hind*" may be summed up as follows: to the extent that Viṣṇu and Śiva are identified with angels, they are subordinate to prophets, but insofar as they combine the functions of angelhood and prophet, acting as 'persons associated with creation (who have) become intermediaries in the law', (3) they attain 'exaltation and completeness'.

The major point at which Viṣṇu and Śiva as 'pure persons' differ from the Muslim line of prophets, in Shahrastānī's view, is their lack of a written testimony. For a Muslim scholar it is unthinkable that revelation could be fully transmitted without being finally reduced to a literary medium. The author of *Milal wan-niḥal* esteems Viṣṇu and Śiva as Indian *rūḥānīyāt*, even as he had acclaimed their Ḥarrānian predecessors, but he puts a firm stricture on their legitimacy from a Muslim perspective: they did not possess or deliver a document of revelation such as the People of the Book, and especially the Muslims, were given.

The exalted, if ambiguous, theological ranking which Viṣṇu and Śiva attain in "*Ārā' al-hind*" is not shared by the other two

(1) In Chapter 2, four spiritual beings are cited, together with their attributes and the activities of their followers. Śiva is clearly the deity for the *Mahādevakas (2B) and the *Kāpālikas (2C), while Viṣṇu is the more common appellative for the deity of the *Vāsudevakas (2A). The identity of the fourth spiritual being, Bahādūn (2D), remains a mystery.

(2) Cureton, 450; Haarbrücker II, 363.

(3) See *supra*, fn. 29.

groups which, like the *aṣḥāb ar-rūḥānīyāt*, Shahrastānī transposed from his earlier material on the Ḥarrānian Ṣābians. In Chapter 3 of "*Ārā' al-hind*", Āditya and Chandra (the Sun and the Moon) are described as deities without any concomitant reference to them as mediators who provided laws and norms for their followers. (1) The introduction to the Third Chapter simply notes that the *Āditya- and *Chandra-bhaktas venerate the Sun and Moon 'without restricting worship to them'. The creative and supportive functions ascribed to both Āditya and Chandra are laudatory in tone but not explicitly theological in purpose. Moreover, the unmitigated idol-worshippers, whose views and activities are presented in Chapter 4, are flatly condemned. Comparing such Indian idolaters to pagan Arabs, (2) Shahrastānī accuses them of having no deity beyond the wooden forms they themselves have chiseled; they have lost sight of the Lord of lords. So severe is Shahrastānī's treatment of Indian idolaters at the outset of Chapter 4 that one scholar has concluded that the denunciations there apply to all the sects cited in "*Ārā' al-hind*". (3)

Yet the introduction to Chapter 4 does not negate the positive assertions which the author had advanced in Chapter 2 concerning the Indian *rūḥānīyāt*, viz., Viṣṇu and Śiva. The overall *Milal wan-niḥal* evaluation of the Ṣābians and the Indians as Ṣābians, though not removed from ambiguity, is overridingly hopeful in the functions as well as the origins it attributes to both Viṣṇu and Śiva.

The enduring contribution of Shahrastānī's study is its sophisticated treatment of Indian attitudes toward idol worship. Though

(1) Cureton, 452; Haarbrücker II, 366-367.

(2) Simce "*Ārā' al-hind*" immediately follows a section entiled "*Ārā'al'-arab fi'l-jāhilīya*", Rāzī (d. 1209 A.D.) concluded that in both portions of *Milal wan-niḥal* Shahrastānī was simply copying Jāḥiẓ' now lost work, *Kitāb al-aṣnām*. (See P. Kraus, "The 'Controversies' of Fakhr al-Dīn Rāzī", *Islamic Culture* XII (1938), 146, fn. 2.) However, it is only at the beginning of Chapter 4 in "*Ārā' al-hind*" that pagan Arabs and Hindus are explicitly compared, and the Ṣābian theological categories which pervade the entire essay and are unique to Shahrastānī, would seem to blunt the force of Rāzī's long-standing accusation.

(3) Minorsky, *Marvazī*, 131.

nearly all Indians are adjudged to be idol-worshippers, (1) only some are condemned as idolaters. To enforce such a distinction, Shahrastānī first posits Ṣābianism as a religious typology applicable to several historical groups. He then delineates the Ṣābian quality of the Ḥarrānians, dividing them into three categories—*Aṣḥāb ar-rūḥānīyāt* (Proponents of Spiritual Beings), *'Abadat al-kawākib* (Star-worshippers) and *'Abadat al-aṣnām* (Idolaters). By applying the same categories to eleven of the fifteen Indian sects he cites in "*Ārā' al-hind*", (2) Shahrastānī accords the highest theological ranking to those Vaiṣṇavas and Śaivas who adhere to moral principles and law-giving structures derived from a spiritual intermediary *(malak rūḥānī)*. Though such Indians do not acknowledge or participate in the Muslim line of prophetic succession and also construct statues of their intermediaries, it is clear from the brief depiction of them in "*Ārā' al-hind*" and the lengthy treatment of their Ḥarrānian counterparts earlier in *Milal wanniḥal* that the Indian *aṣḥāb ar-rūḥānīyāt* are, for Shahrastānī, good pagans; by his estimate, they are enlightened idol-worshippers. Indian star-worshippers, though they also distinguish the Lord of Lords from statues, are not similarly credited with the law-giving functions that characterize a community supported by revelation. Still others, the outright idolaters, are said to be hopelessly deluded by the forms of chiseled wood which they themselves created. In the end, therefore, Shahrastānī does the expected: he condemns idolatry, and one could argue, with Minorsky, (3) that his distinctions among idol-worshippers in Chapters 2-4 are specious, merely lending emphasis to his categorical dismissal of idolatry in Chapter 4 of "*Ārā' al-hind*". The evidence of both "*Ārā' al-hind*" and the section on the Ḥarrānian Ṣābians, however,

(1) The exclusion of Brahmans (Chapter 1) and Indian Philosophers (Chapter 5) is intentional: neither group has Ṣābian markings, at least in the sources on which Shahrastānī relied for his depiction of them.

(2) The other four sects are included as sub-sects of the Brahmans, apparently because they, like the Brahmans, are incompatible with the Ṣābian categories Shahrastānī has imported from the section on the Ḥarrānīya.

(3) See *supra*, fn. 37.

suggests the alternative conclusion that Shahrastānī's gradation of Indian idol worship permits a flexibility in interpreting the Hindu tradition, with the result that the *Milal wan-niḥal* profile of Viṣṇu and Śiva, together with their followers, can and does display an appreciation of their law-giving, almost prophetic character which is without precedent (and, unfortunately, without recurrence) in Muslim theology.

The ingenious and sometimes opaque tone which pervades Shahrastānī's analysis of Indian idol worship poses a problem for his interpreters. On superficial reading, it is not at all clear why he has transposed Ṣābian categories from the earlier section of *Milal wan-niḥal* on the Ḥarrānīya to the final section on Indian Views. The material within the essay, moreover, is arranged in such a way that one can easily overlook the high theological rating Shahrastānī accords Indian spiritual beings. The Muslim reader, predisposed to the normative condemnation of idolatry, would perceive the lengthy fourth chapter of "*Ārā' al-hind*" not only as the conclusive but also the dominant note in the author's interpretation of Indian idol worship. Further, the strangeness of the names of individual groups would be likely to cause most Muslim readers to gloss over the content of particular sub-chapters and read only the introductory prefaces, which again are unbalanced in favor of the condemnatory salvo of Chapter 4.

It is not surprising, therefore, that Shahrastānī suffered the same fate as Bīrūnī in his exploratory interpretation of Indian religious practises and beliefs. Though he differed from Bīrūnī in his information about the sub-continent (which was second- or third-hand), his interest in Indian religion (which was solely theological) and his influence on modern scholarship (which remains negligible for students of pre-Muslim India), Shahrastānī, like Bīrūnī, attracted no immediate successor to continue and expand the line of enquiry which he had initiated into the nature of Indian idol worship.

Instead, Muslim scholars who turned eastward in later centuries concerned themselves with the fate of Muslim communities in the sub-continent rather than the nature of Indian

religionists with whom Muslims came in contact. (1) It is arguable that not till the Upaniṣadic translations prompted by Dārā Shikoh in the late seventeenth century A.D. did there occur a serious revival of the interest in Indian religion which Bīrūnī demonstrated as an historian and Shahrastānī as a theologian. (2) Shahrastānī's brief but sensitive account on Indian idol worship remains a unique specimen in the literature of medieval Islam. Though stifled by history, it continues to provide valuable attestation to the possibility of a Muslim-Hindu theological rapprochement on the critical topic of idol worship.

Bruce B. LAWRENCE
(Durham, N.C.)

(1) See Aziz Ahmad, *op. cit.*, 112-113.

(2) For a detailed though unflattering summary of Dārā Shikoh's thought, see *ibid.*, 192-196. While Dārā Shikoh's eclecticism is more penetrating than Akbar's, it still fails to perceive Hindu tenets from a Muslim posture which is at once sympathetic and independent.

ʿABD AL-ḲĀDIR AL-DJĪLĀNĪ PERSONNAGE HISTORIQUE

QUELQUES ÉLÉMENTS DE BIOGRAPHIE

ʿAbd al-Ḳādir al-Djīlānī (1) est un personnage méconnu. En lançant cette affirmation, nous n'entendons pas jouer du paradoxe mais mettre au jour une réalité qui nous est apparue, dès que nous avons commencé à nous intéresser à la vie historique du shaykh ʿAbd al-Ḳādir, homme du VI^e^/XII^e^ siècle. Certes quiconque a fait des études d'islamologie a entendu parler de Djīlānī. Mais l'on a quelquefois tendance à considérer comme d'évidence, au niveau de l'appréhension immédiate, des faits qui sont loin d'être démontrés. L'historien, quant à lui, se doit d'être rigoureux. Il lui faut classer les données selon un ordre chronologique et les situer à un juste niveau dans le contexte sociohistorique où elles sont enracinées. Or, en ce qui concerne ʿAbd al-Ḳādir al-Djīlānī, il semble que l'on ait trop souvent confondu les époques et considéré sous un angle unique une réalité qui ressortissait à plusieurs ordres de faits, étant donné son caractère multiforme. En effet, la personnalité de Djīlānī, considérée comme un tout, pose un problème complexe. Le shaykh ʿAbd al-Ḳādir est d'abord ce personnage qui a vécu la majeure partie de son existence historique à Baghdad capitale

(1) La *nisba* du shaykh ʿAbd al-Ḳādir est traitée de diverses manières selon les sources et les auteurs. On trouve : *al-Djīlī, al-Djīlānī, al-Kīlānī* chez les auteurs de langue arabe, *al-Gīlānī* avec un *g* persan chez les auteurs de langue persane.

de l'empire 'abbāsside décadent, au cours du VI^e/XII^e siècle. Mais il est aussi le *patron* de la puissante confrérie mystique des *Ḳādiriyya* qui existe encore aujourd'hui dans de nombreux pays musulmans de la Malaisie à l'Afrique septentrionale. Nous avons dit le *patron* et non le fondateur. La distinction est importante. En effet, dans l'état actuel de nos connaissances, il nous paraît qu'il serait pour le moins hasardeux d'affirmer que Djīlānī ait été de son vivant le fondateur de la confrérie des *Ḳādiriyya*. Il semble bien plutôt que ladite confrérie se soit constituée seulement après sa mort (1) et que la qualité de fondateur ne puisse lui être reconnue qu'à titre posthume. Ce double aspect de la personnalité de Djīlānī, celui du personnage historique et celui du patron de confrérie, oblige le chercheur moderne à faire un choix préalable et à définir très précisément son objet d'étude. Il est certes aussi légitime de s'engager dans l'étude socio-idéologique de la légende d'un patron de confrérie que de choisir de parler de la vie historique du même personnage. Mais, que l'on s'engage dans l'une ou l'autre voie, il faut ensuite s'efforcer de *distinguer les genres* d'une manière aussi rigoureuse que possible. Ayant choisi de parler ici de la vie de Djīlānī, personnage historique, nous devrons donc, sous peine de nous égarer, tenter d'éliminer tout ce qui paraît relever de la légende du patron de confrérie.

I. Le problème des sources

Le premier problème et sans doute le plus important au départ est celui des sources d'information utilisables dans notre optique. La remarque préliminaire qui s'impose immédiatement est la suivante : les sources dont nous disposons sont à la fois abondantes et peu fournies. Elles sont abondantes concernant le patron de confrérie, pauvres lorsqu'il s'agit du personnage historique. En outre dans de nombreux cas, les données sont si

(1) Margoliouth, article *Ḳādiriyya,* dans E.I. (I) ; Jacqueline Chabbi, *'Abd al-Ḳādir al-Djīlānī, idées sociales et politiques,* thèse pour le doctorat de troisième cycle soutenue en Sorbonne en 1971, voir notamment, p. 209 sqq.

mêlées qu'il est bien difficile de déterminer ce qui ressortit à l'un ou à l'autre aspect de la personnalité de Djīlāni (1). Les sources d'information portant le plus précisément sur la personnalité historique de Djīlānī sont évidemment celles du VI^e/XII^e siècle, autrement dit, les sources contemporaines. Mais pour intéressantes qu'elles soient, elles sont en petit nombre, nous y reviendrons. Quant aux sources postérieures, très nombreuses, elles s'échelonnent du VII^e/XIII^e siècle jusqu'à l'époque moderne. Malheureusement, à de rares exceptions près, elles sont partiellement ou totalement imprégnées de ce que nous appellerons une *mentalité confrérique*, dont le moins que l'on puisse dire, est qu'elle se soucie peu d'une objectivité historique à notre goût. Étant donné le problème général que ces sources posent, c'est par leur examen que nous commencerons cette partie de notre étude. Mais, tout d'abord, comment expliquer la formation d'un état d'esprit de cet ordre, suffisamment général pour fausser, fût-ce en les idéalisant, les données de toute une époque ? La chose se conçoit fort bien lorsqu'on sait que c'est précisément surtout après la seconde moitié du VI^e/XII^e siècle et durant tout le cours des deux suivants que le mouvement confrérique prend dans tout le monde musulman un développement absolument sans précédent. C'est en effet durant cette période que naissent de nombreuses confréries islamiques, parmi les plus importantes, destinées pour certaines à un brillant avenir jusqu'à l'aube de l'époque moderne (2). On a pu dire, à juste titre, que le huitième siècle était en pays d'Islam, le siècle du mysticisme. Pour être tout à fait exact, il nous semble qu'il faudrait ajouter, celui du mysticisme confrérique. Un tel processus ne pouvait évidemment aller sans entraîner des conséquences majeures au plan idéologique. Nous nous permettons de reprendre ici ce que nous disions à ce propos dans notre travail de doctorat (3) :

(1) Sur la bibliographie concernant Djīlānī voir notamment : Mehmed Ali Aïni, *un grand saint de l'Islam Abd al-Kadir al-Guilani*, Paris, Geuthner 1938; W. Braune, *ʿAbd al-Ḳādir al-Djīlānī*, E.I. (2) ; signalons par exemple Hāshim al-Aʿẓamī, *Taʾrīkh djāmiʿ ash-shaykh ʿAbd al-Ḳādir al-Kīlānī*, Baghdād 1971.

(2) Liste non exhaustive d'un certain nombre de confréries apparues entre le VI^e/XII^e siècle et le VII^e/XIII^e siècle, notre thèse, p. 2.

(3) Notre thèse, p. 177.

« Une confrérie mystique est une organisation dont les principaux moyens d'action sont d'ordre idéologique. Elle ne dispose pas pour s'imposer de moyens matériels de contrainte, du moins pas ouvertement. On conçoit donc que la propagande destinée à recueillir des adhésions aussi bien que des dotations joue un rôle capital dans la vie d'une organisation de ce type. Or, quel meilleur moyen pour une confrérie d'attirer à soi les unes et les autres, que de se doter d'un patron doué de qualités tellement prestigieuses, qu'elles rejaillissent après sa mort, non seulement sur ceux qui se disent ses adeptes, mais sur tous ceux qui viennent solliciter « *moyennant finance* » son intercession post mortem. C'est ainsi que les biographes confrériques de Djīlānī ont pu écrire que les descendants de tous ceux qui avaient approché leur patron durant sa vie ou étaient simplement passés devant sa *madrasa*, iraient au paradis jusqu'à la septième génération (1). En outre, le processus d'idéalisation et de sanctification des patrons de confrérie prend un développement d'autant plus grand que le nombre des confréries se multiplie, et que la concurrence entre elles est plus intense ».

Il va de soi que l'histoire conçue dans le cadre d'une confrérie en développement ou tout simplement dans un milieu imprégné de *confrérisme* soit avant tout destinée à servir l'expansion de ladite confrérie et finisse par répondre à des critères d'historicité n'ayant rien à voir avec les nôtres. Pour avoir une idée de l'évolution intervenue, il suffit de procéder à une simple comparaison entre deux ouvrages de même type. Il s'agit dans les deux cas de *Ṭabaḳāt ḥanbalites*, l'un relevant de la phase que l'on peut globalement qualifier de préconfrérique, l'autre ressortissant pleinement *à la phase confrérique. Les Ṭabaḳāt al-Ḥanābila du Ḳāḍī Abū l-Ḥusayn* (2) ont été composées au début du VI^e^/XII^e^ siècle. Le *Dhayl* de *Ibn Radjab* (3) date du VIII^e^/XIV^e^ siècle

(1) Sur l'intercession de Djīlānī voir Muḥ. al-Tādhifī, *Ḳalā'id al-Djawāhir*, p. 5, Le Caire 1956, 3^e^ éd.

(2) Abū l-Ḥusayn Ibn Abī Ya'lā, *Ṭabaḳāt al-Ḥanābila*, Le Caire, éd. Muḥ. al-Fiḳḳī, 1952.

(3) Ibn Radjab, *Kitāb al-Dhayl 'alā Ṭabaḳāt al-Ḥanābila, Le Caire*, Ed. Muḥ. al-Fiḳḳī, 1952.

et constitue une suite du premier ouvrage. Cependant les deux livres traitent en commun d'environ un demi-siècle, les quarante dernières années du Ve/XIe siècle et les dix premières du VIe/XIIe siècle. Compte tenu du fait que le *Ḳāḍī Abū l-Ḥusayn* traite d'une période dont il a été le contemporain tandis que *Ibn Radjab* en parle avec deux siècles de recul, la comparaison entre les deux auteurs est particulièrement édifiante et donne toute la mesure du chemin parcouru dans l'intervalle. On s'aperçoit en effet qu'un personnage simplement considéré comme pieux par le *Ḳāḍī Abū l-Ḥusayn* devient très souvent chez *Ibn Radjab* un mystique de premier ordre, auteur de prodiges reconnus, *karāmāt*, dispensateur de *baraka*, quand il ne se mue pas en *badal* en prenant place dans la hiérarchie des saints musulmans (1). En donnant cet exemple, nous ne voulons pas dire que *Ibn Radjab* soit un chroniqueur dénué de scrupules. Nous pensons simplement qu'il est tributaire de son époque. Nous ne croyons pas non plus que *Abū l-Ḥusayn* ait eu une mentalité étrangère à son temps, à la religiosité ambiante et aux croyances au surnaturel qui ont baigné tout le Moyen Age islamique. Nous pensons seulement qu'entre les deux époques, un véritable bond qualitatif et quantitatif a eu lieu et que les hommes de l'époque de *Ibn Radjab* sont beaucoup plus portés que leurs prédécesseurs à accorder aux manifestations de grande piété un caractère suprahumain. Le fait nous semble à mettre en rapport direct avec le développement et la généralisation de ce type nouveau d'organisation socio-idéologique que constituaient les confréries. Mais notre propos n'est pas aujourd'hui de procéder à une démonstration approfondie sur une voie de recherche encore peu explorée. Tout au plus pouvions nous tenter de dégager ce qui nous paraissait constituer quelques-unes de ses lignes de force. Il nous semblait important en effet de prendre conscience de l'ampleur du problème et de connaître les limites relatives de nos instruments de travail, quant à la question que nous avons à traiter ici.

Nous devons évidemment nous demander à présent comment cet état de chose s'est traduit par rapport à Djīlānī et dans

(1) Cas de Ibn al-Ḳawwās, *Ṭabaḳāt*, t. II, p. 244 ; *Dhayl*, t. I, p. 38.

quelle mesure la *mentalité confrérique* à laquelle nous avons fait allusion, s'est répercutée au niveau des sources le concernant. Il nous a semblé que pour cerner un champ d'informations relativement sûres à propos du personnage historique, il fallait tenter de préciser comment et surtout environ à quel moment s'était formée la légende du patron de confrérie. L'opération de sanctification du shaykh ʿAbd al-Ḳādir paraît débuter assez tôt après sa mort, autant que le laissent supposer les quelques indices que nous avons pu recueillir (1). Son point de départ semble devoir être cherché dans les milieux shāfiʿites mysticisants de la fin du VI^e^/XII^e^ siècle. Ces milieux sont d'ailleurs formellement accusés de falsification à propos de *Ibn Marzūḳ*, un contemporain de Djīlānī, par un des rares auteurs postérieurs encore doués de clairvoyance quant à la nature du processus en cours, *Ibn Taymiyya* (2). Dès la deuxième génération de disciples après la mort de Djīlanī, c'est-à-dire durant la première moitié du VII^e^/XIII^e^ siècle, le tournant du mysticisme semble pris dans les faits par une bonne partie de ceux qui se réclament du shaykh ʿAbd al-Ḳādir (3). On peut donc penser que dès ce moment le processus de sanctification est avancé. Il va de soi que les chroniqueurs baghdadiens de la période comme *Ibn Nadjdjār* ne peuvent manquer d'être tributaires d'une telle atmosphère. Pour apprécier pleinement la situation, il faut ajouter à cela que c'est précisément au cours de ce VII^e^/XIII^e^ siècle que le *Mouvement Traditionnaliste* dans son ensemble y compris l'école ḥanbalite semble subir une évolution considérable, du même ordre que celle que nous constatons chez les disciples de Djīlānī déjà mentionnés. Cette évolution va dans le sens d'une identification de plus en plus accentuée aux pratiques et à l'idéologie des milieux mysticisants. Le fait nous semble à mettre en rapport, nous l'avons dit, avec le développement du confrérisme. On admet en effet peu à peu des pratiques auparavant formellement prohibées telles le *raḳṣ* et le *samāʿ* (4). Les résistances à ce type

(1) Notre thèse, notamment p. 210 sqq.

(2) Notre thèse, p. 180 sqq. ; Ibn Radjab, *Dhayl*, t. I, p. 310.

(3) Voir notamment les biographies de al-Ṣarṣarī, *Dhayl*, t. II, p. 262 ; ʿAlī al-al-Khabbāz, *Dhayl*, t. II, p. 263 ; Muḥ. al-Yūnīnī, *Dhayl*, t. II, p. 271.

(4) Polémique sur le thème du *samāʿ*, notre thèse, p. 157 sqq.

d'évolution diminuent à mesure que le temps passe. Elle paraît pratiquement achevée au VIIIe/XIVe siècle. On conçoit que dans ces conditions, les auteurs postérieurs, quelle que soit leur appartenance, doivent être utilisés avec précaution. En ce qui concerne par exemple le Ḥanbalite Ibn Radjab dont nous avons déjà dit le fossé qui le sépare d'un homme du Ve/XIe siècle comme *Ibn Abī Yaʿlā*, à moins de trouver une critique émise par un auteur faisant autorité comme *Ibn al-Djawzī* ou *Ibn Taymiyya*, il est très largement tributaire des légendes en faveur à son époque, à propos des Ḥanbalites des siècles précédents. La notice nécrologique qu'il consacre à Djīlānī (1) est un véritable modèle du genre. A côté de faits historiques avérés, on y trouve en effet d'incroyables légendes incontestablement forgées *a posteriori* pour les besoins de la propagande confrérique.

Étant donné cette situation, force nous est de nous rabattre en priorité sur les auteurs du VIe/XIIe siècle pour trouver un terrain un peu plus assuré. Parmi les auteurs de cette période que l'on peut considérer comme non contaminés par la *mentalité confrérique* c'est le polygraphe ḥanbalite baghdadien *Ibn al-Djawzī* qui s'impose. Mort un peu plus d'un quart de siècle après Djīlānī, sa période de notoriété coïncide cependant à peu près exactement avec celle de ce dernier. La plupart de ses ouvrages présentent un grand intérêt pour la période en général et le milieu socio-idéologique baghdadien. Mais c'est, dans sa grande chronique le *Muntaẓam* que *Ibn al-Djawzī* cite explicitement Djīlānī. Il avait d'autre part consacré un opuscule à la réfutation du shaykh ʿAbd al-Ḳādir, mais cet ouvrage semble perdu. Chez les autres contemporains le silence est fait sur Djīlānī proprement dit, seul *Samʿānī* semble en avoir dit des choses anodines. Ce silence doit évidemment être considéré comme un indice de la véritable notoriété de Djīlānī à son époque. Le seul autre point de repère pleinement utilisable concerne non Djīlānī lui-même, mais la génération de ses maîtres ḥanbalites. *Abū l-Ḥusayn Ibn Abī Yaʿlā* en brosse dans ses *Ṭabaḳāt* un portrait qui, nous l'avons déjà noté, reste bien en deçà de celui qu'on leur fera plus tard. Mais la documentation du

(1) Notice nécrologique de Djīlānī, *Dhayl*, t. I p. 290.

VI^e/XII^e siècle, pour assurée qu'elle paraisse, présente néanmoins plusieurs inconvénients. Elle est peu fournie et surtout repose sur un nombre extrêmement limité d'auteurs. En effet la place majeure qu'y occupe *Ibn al-Djawzī* lui donne un caractère unilatéral d'autant plus déplaisant qu'on connaît la partialité du personnage par rapport à ceux qu'il considérait comme ses rivaux. Cependant, cette réserve faite, il ne fait pas de doute que les informations que nous fournit un *Ibn al-Djawzī* en tant que contemporain, ont un degré de crédibilité historique infiniment supérieur à celui des auteurs postérieurs. C'est pourquoi, si la pauvreté des sources contemporaines nous oblige à recourir à des auteurs de l'époque de *Ibn Radjab*, ce sont les auteurs du VI^e/XII^e siècle qui, en dernière analyse nous serviront de critère discriminant.

II. Tableau indicatif des principaux auteurs apportant des informations sur ʿAbd al-Ḳādir al-Djīlānī du VI^e/XII^e siècle au VIII^e/XIV^e siècle

1) *La phase préconfrérique VI^e/XII^e siècle.*

— Le *Ḳāḍī Abū l-Ḥusayn Ibn Abī Yaʿlā*, mort en 526/1131, auteur des *Ṭabaḳāt al-Ḥanābila*. A sa mort Djīlānī est approximativement âgé de 56 ans. Il séjourne à Baghdād depuis une trentaine d'années. Cependant il ne se trouve mentionné dans les *Ṭabaḳāt* ni comme maître ni comme élève d'un maître de génération précédente. Ce silence est révélateur quant au degré de notoriété atteint par lui à ce moment. Les *Ṭabaḳāt* sont toutefois utiles pour cerner la personnalité de bon nombre de ceux que l'on considère comme les maîtres de Djīlānī.

— *Samʿānī*, mort en 562/1160 à Merw. D'après ce que rapporte la biographie tardive de Djīlānī par *al-Tādhifī* (1), *Samʿānī* aurait cité Djīlānī, sans doute dans son *Dhayl Taʾrīkh Baghdād*. Les informations que nous apporte cette relation vont tout à fait dans le sens des autres données contemporaines.

(1) Muḥ. al-Tādhifī, *Ḳalāʾid*, p. 7.

Djīlānī est simplement présenté comme un faḳīh ḥanbalite et un homme pieux.

— *Ibn al-Djawzī*, mort en 597/1200. Nettement plus jeune que Djīlānī, il accède très tôt à la renommée comme sermonnaire *(wāʿiẓ)*. Les deux carrières peuvent être considérées comme chronologiquement parallèles. Dans les ouvrages généraux de *Ibn al-Djawzī* tels le *Talbīs Iblīs*, nulle mention explicite n'est faite de Djīlānī. La *réfutation* mentionnée par Ibn Radjab (1) est considérée comme perdue par *ʿAbd al-Ḥāmid al-Ālūçī*, auteur d'un ouvrage bibliographique très complet sur la production de *Ibn al-Djawzī* (2). Par contre dans le *Muntaẓam* (3), Djīlānī est cité explicitement à plusieurs reprises (4). Cependant certains silences sont à noter. Ils sont sans doute à mettre au compte d'une certaine partialité de *Ibn al-Djawzī*. Il s'agit notamment de prières funéraires particulièrement importantes qui selon *Ibn Radjab* et *Ibn Khallikān* auraient été dirigées par Djīlānī, notamment à partir de l'année 541/1146 et constitueraient un indice certain de notoriété (5). Le *Muntaẓam* contient également des renseignements très intéressants sur certains maîtres de Djīlānī et notamment le fameux *Ḥammād al-Dabbās* qui aurait été son maître en ascèse (6).

Avant de passer aux auteurs du siècle suivant il faut encore signaler que *Ibn Djubayr*, le fameux voyageur Andalou de passage à Baghdad peu avant 580/1186, ne fait aucune mention de Djīlānī mort depuis une vingtaine d'années. Certes le voyageur de passage ne pouvait tout voir, mais il y a peut-être là un indice à ne pas négliger. Enfin pour clore cette période citons *ʿAbd al-Ghanī al-Maḳdisī*, mort en 600/1203 (7), et *Muwaffaḳ al-Dīn Ibn Ḳudāma*, mort en 620/1223 (8).

(1) Mention de la réfutation de Djīlānī par Ibn al-Djawzī, *Dhayl*, t. I p. 295.
(2) ʿAbd al-Ḥāmid al-Ālūçī, *Muʾallafāt Ibn al-Djawzī*, Baghdād 1965.
(3) Ibn al-Djawzī, *Kitāb al-Muntaẓam*, Hayderabab 1358.
(4) Mentions de Djīlānī dans le *Muntaẓam*, t. X, années 521, 534, 541, 555, 561.
(5) Ibn Radjab, *Dhayl*, t. I, pp. 216, 221, 228, 232, 289 ; Ibn Khallikān, *Wafayāt al-ʿAʿyān*, t. III, p. 227, Bayrūt 1970.
(6) Sur Ḥammād al-Dabbās, *Muntaẓam*, t. X, p. 22, année 525.
(7) Sur ʿAbd al-Ghanī al-Maḳdisī, *Dhayl*, t. II, p. 5, 6.
(8) Sur Muwaffaq al-Dīn Ibn Ḳudāma, *Dhayl*, t. II, p. 133 sqq.

D'après Ibn Radjab, ils auraient connu Djīlānī peu de temps avant sa mort en 561/1165. Les informations que l'auteur du *Dhayl* met sous leur nom, concernant le mode de vie du shaykh ʿAbd al-Ḳādir sont très intéressantes car elles ne vont pas dans le sens des biographies confrériques. Malheureusement il ne semble pas que l'on trouve dans leur production une quelconque mention explicite de Djīlānī.

2) *La phase confrérique, VII*e*/XIII*e *siècle - VIII*e*/XIV*e *siècle.*

— *Ibn al-Athīr*, mort en 630/1233, shāfiʿite ashʿarite. Il semble sinon favorable à l'évolution mysticisante en cours, du moins résolument opposé au mouvement traditionnaliste. Il prend dans sa chronique le *Kāmil* le contrepied des informations que fournit le Ḥanbalite *Ibn al-Djawzī* à propos d'un certain nombre de personnages (1).

— *Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī*, mort en 632/1234, shāfiʿite, théoricien de l'intégration à la vie idéologique officielle de la société, de la mystique organisée en *ribāṭ*. Avant de tomber en disgrâce il est l'un des porte-parole en la matière du Calife *al-Nāṣir*. Il avait environ 22 ans à la mort de Djīlānī. C'est notamment sous son nom que commencent à courir nombre de légendes concernant Djīlānī. Il cite le shaykh ʿAbd al-Ḳādir dans son *Kitāb ʿAwārif al-Maʿārif* à propos du mariage des ascètes (2).

— *Ibn Nadjdjār*, mort en 643/1245. Shāfiʿite, il est l'un des continuateurs du *Taʾrīkh Baghdād*. D'après ce que nous ont conservé les biographies confrériques (3), il semble déjà confondre la personnalité historique de Djīlānī avec sa légende de patron de confrérie.

— *Ibn ʿArabī*, le célèbre penseur mystique mort en 638/1240. Il cite Djīlānī notamment dans *al-Futūḥāt al-Makkiyya* (4) et semble tenter de tirer à lui sa renommée posthume de saint de

(1) Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī al-Taʾrīkh*, années 525, 597.

(2) al-Suhrawardī, *Kitāb ʿAwārif al-Maʿārif*, supplément à *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*, t. V, p. 106, Le Caire, Maktaba Tidjāriyya.

(3) Sur Ibn Nadjdjār, Tādhifī, *Ḳalāʾid al-Djawāhir*, p. 7.

(4) Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, t. II, pp. 34, 407.

l'Islam. Il est formellement accusé de falsification à propos de Djīlānī par *Ibn Taymiyya* (1).

— *Nūr al-Dīn al-Shaṭṭanūfī*, mort en 713/1314. *ḳārī'* égyptien shāfi'ite d'époque Mamlūk. Auteur de la *Bahdjat al-Asrār* (2). Il s'agit d'une biographie de Djīlānī de type confrérique et hagiographique au plein sens du terme. Il est violemment critiqué et même accusé de falsification par un auteur postérieur comme *Ibn Radjab* (3). Les *Ḳalā'id al-Djawāhir* de Tādhifī (4) sont un résumé de la *Bahdjat*.

— *Ibn Taymiyya*, mort en 728/1328. Ḥanbalite hostile à tout ce qu'il pense être des *bida'*. Il cite à plusieurs reprises Djīlānī et certains de ses contemporains tels *Ibn Marzūḳ* pour dénoncer les falsifications effectuées par ceux qui se réclament d'eux à son époque (5). Mais il semble néanmoins influencé dans une certaine mesure par la mentalité générale de son temps puisqu'il accorde à Djīlānī la qualité de Saint de l'Islam (6).

— *Dhahabī*, mort en 748/1348. Il est très largement tributaire des légendes répandues sur le compte de Djīlānī (7).

— *Ibn Kathīr*, mort en 774/1373. Dans sa grande chronique la *Bidāya*, il ne suit pas une ligne systématiquement favorable à la mystique confrérique. Il mentionne les critiques lorsqu'il s'en trouve (8).

— *Ibn Radjab*, mort en 795/1392. Auteur du *Dhayl ʿalà Ṭabaḳāt al-Ḥanābila*, son ouvrage est globalement utilisable. Mais il est tributaire des légendes répandues sur le compte de tel ou tel personnage. Quand ces légendes sont devenues des faits

(1) Ibn Taymiyya, *Bughyat al-Murtād*, p. 124.

(2) Shaṭṭanūfī, *Bahdjat al-Asrār*, éd. du Caire et de Tunis.

(3) Ibn Radjab, *Dhayl*, t. I, p. 293.

(4) Muḥ. Ibn Yaḥyā al-Tādihfī mort en 963/1556, *Ḳalā'id al-Djawāhir*, éd. du Caire 1956.

(5) A propos de Djīlānī, Ibn Taymiyya, *Bughyat al-Murtād*, p. 124. A propos de Ibn Marzūḳ, Ibn Radjab, *Dhayl*, t, I, p. 310.

(6) Voir Margoliouth, *J.R.A.S.* 1907.

(7) Étude de Margoliouth, *J.R.A.S.* 1907.

(8) Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa l-Nihāya*, Beyrouth 1966. A propos de Djīlānī, t. XII, p. 252.

communément admis à son époque et dans son milieu. Ses notices, les plus substantielles que nous possédions concernant les Hanbalites à partir de la fin du Ve/Xe siècle jusqu'au milieu du VIIIe/XIVe siècle doivent toujours être confrontées avec des sources plus anciennes.

Les sources postérieures ne manquent pas, mais la personnalité historique de Djīlānī y disparaît complètement derrière celle du patron de confrérie. Elles relèvent donc d'une bibliographie portant sur la confrérie des *Ḳādiriyya* et son patron et non d'une étude comme celle que nous entreprenons ici.

III. ʿAbd al-Ḳādir al-Djīlānī personnage historique

Après avoir tenté d'apprécier la valeur et le degré de crédibilité de nos instruments de travail, nous allons nous efforcer à présent de cerner la personnalité historique de ʿAbd al-Ḳādir al-Djīlānī. Il va s'agir avant tout pour nous de définir la *phase baghdadienne* de sa vie. En effet, nous ne pouvons raisonnablement songer à décrire la phase précédente étant donné le manque à peu près total de sources utilisables à son propos. Concernant la *phase prébaghdadienne* de la vie de Djīlānī nos remarques seront donc brèves. Iranien d'origine selon la totalité des sources sauf une qui le fait naître en basse Mésopotamie, il serait venu du pays de Djīlān au bord de la Caspienne (1). Sa *nisba* autant que sa généalogie où figure un nom persan semblent devoir infirmer, ainsi que le remarque W. Braune, la thèse de l'origine mésopotamienne. Il paraît d'autre part issu d'une famille convertie assez tardivement si l'on en croit toujours sa généalogie telle que la rapporte *Ibn Radjab* (2). En effet le nom *ʿAbd Allah* qui se trouve être le premier cité à la sixième génération était traditionnellement donné aux nouveaux convertis. La thèse de la généalogie ʿalide semble donc devoir elle aussi être infirmée. Concernant l'enfance de Djīlānī rien de sûr ne nous est parvenu, nous n'en parlerons donc pas. C'est, semble-t-il, à la fin de son

(1) Sur l'origine de Djīlānī voir W. Braune, *ʿAbd al-Ḳādir al-Djīlānī*, E.I. (2).
(2) *Dhayl*, t, I, p. 290.

adolescence qu'il fait le voyage de *Baghdad*. Il s'y trouve certainement avant 500/1106, puisque c'est cette année-là que meurt *Djaʿfar al-Sarrādj* que *Ibn Radjab* compte au nombre de ses professeurs de *ḥadīth* (1). Il serait à cette époque âgé d'une trentaine d'années, puisque *Ibn al-Djawzī* le fait naître en 470/1077 (2).

1) *Le milieu baghdadien.*

Baghdad capitale de l'empire ʿAbbasside où arrive Djīlānī se trouve toujours sous tutelle saldjukide. La ville avait connu des jours inégalement calmes. Mais, depuis l'avènement du Calife *al-Mustaẓhir* qui règne de 487/1094 à 512/1118 et le début du déchirement interne de la dynastie sultanale (querelle *Barḳiyarūḳ*, *Muḥammad Ibn Malik Shāh*), le statu quo régnait entre le Calife, chef du pouvoir théorique et le sultan, détenteur du pouvoir de fait (3). Il n'en allait pas de même sur le plan idéologique où sévissait la plus grande confusion. La principale bataille à l'ordre du jour dans le *camp sunnite* était celle opposant depuis environ un siècle les milieux traditionnalistes au mouvement *ashʿarite* en expansion. Le premier clan comprenait surtout des Hanbalites et un certain nombre de représentants d'autres écoles. Le second reposait aussi bien sur une base locale qu'extérieure à la cité. Un certain nombre d'Ashʿarites étaient en effet venus à Baghdad dans les fourgons du *vizir* sultanal *Niẓām al-Mulk*. Le mouvement des centres khorassaniens vers la capitale du Califat continuera durant toute la période qui nous occupe. *Fuḳahāʾ* surtout *shāfiʿites*, éléments mysticisants, *ashʿarites* déclarés ou simples sermonnaires, *wuʿʿāẓ*, sans grande formation trouvaient à s'employer dans la Baghdad de l'époque où depuis plus d'un siècle, chaque clan politique avait pris l'habitude, souvent faute d'autres armes, d'user de moyens d'action d'ordre idéologique (4). Chaque parti se faisait entendre

(1) *Dhayl*, t. I, pp. 100, 290.

(2) *Muntaẓam*, t. X, p. 219.

(3) Pour l'histoire politique et idéologique de la période voir H. Laoust, *Les schismes dans l'Islam, La Politique de Ġazālī;* G. Makdisi, *Ibn ʿAqīl*; notre thèse, 1re partie.

(4) Sur le rôle et l'utilisation des idéologues voir notre thèse, 1re et 2e parties.

aussi bien dans les lieux d'enseignement, les maisons privées que les lieux publics, moins par le truchement du *fiḳh* et du *kalām* réservés à des spécialistes que par celui du sermon, *waʿẓ*. Cette forme d'expression orale, sous couvert de religion, était susceptible de recevoir en réalité n'importe quel contenu. Elle semble avoir servi non seulement à véhiculer des idées mais bien plus souvent encore à diffuser la propagande des divers partis en présence qui sont évidemment à l'époque toujours des partis politico-religieux. De nombreux personnages lui doivent leur fortune et, nous le verrons, Djīlānī est du nombre. Les moyens de rétribution des idéologues en général avaient eux aussi progressé et subi une évolution tellement remarquable qu'il conviendrait de nous y arrêter quelque peu, d'autant que Djīlānī n'a pas manqué d'en bénéficier. Aux rétributions traditionnelles en argent et en nature qui bien entendu ne disparaissent pas viennent peu à peu se superposer ce que nous appellerions en langage moderne des *structures d'accueil.* Il s'agit des *madrasa* (1) pour les jurisconsultes, des *ribāṭ* (2) pour un grand nombre de personnages qui, à l'époque, ne sont pas forcément des mystiques. En effet la spécialisation des *ribāṭ* baghdadiens dans l'accueil des mystiques confirmés date de la fin du VI^e^/XII^e^ siècle (3). Ces fondations diverses Baghdad n'en a pas la primeur. Elles existent ailleurs et depuis une époque antérieure. Ce qui nous semble cependant intéressant c'est le caractère général que ce mouvement affecte peu à peu dans la ville. Il devient de pratique relativement courante de récompenser un idéologue fidèle en le mettant à la tête d'une *madrasa* s'il est quelque peu formé en *fiḳh*, à celle d'un *ribāṭ* même s'il n'est que sermonnaire (4). L'avantage de ces fondations réside dans leur caractère de relative intouchabilité. A base de *waḳf* (5) elles sont théorique-

(1) Sur les madrasa : Makdisi, *Ibn ʿAqīl* ; Makdisi, *Muslim institutions of learning,* B.S.O.A.S. XXII 1961 ; notre thèse, p. 95 sqq.

(2) Sur les ribāṭ : Muṣṭafā Djawād, *al-rubuṭ al-Baghdādiyya,* Sumer A 1954. Marçais, *Ribāṭ,* E.I. (1) ; notre thèse, p. 138 sqq.

(3) Sur la spécialisation des ribāṭ, notre thèse p. 82 sqq.

(4) Sur le ribāṭ al-Ghaznawī, notre thèse p. 142 ; sur le ribāṭ Ardjawān, notre thèse p. 141.

(5) Heffening, *Waḳf,* E.I. (1).

ment inaliénables. Il y a bien entendu des entorses à ces règles. Cependant l'instabilité chronique de la *madrasa Niẓāmiyya* constituerait plutôt l'exception ainsi que le note Makdisi (1). En règle générale les bénéficiaires et leur famille voient, dans ce cadre, leur existence assurée du point de vue matériel, ce qui à l'époque n'est pas un mince avantage. En outre la relative autonomie économique de ces fondations donne à leurs bénéficiaires des possibilités d'action sans commune mesure avec celles que leur conférait leur statut précédent. On aboutit parfois à la constitution de véritables groupes de pression (2). On conçoit que dans ces conditions, Baghdad ville califale soit fréquentée non seulement par des étudiants en quête de savoir, mais par de nombreux personnages désireux d'y rencontrer célébrité et renommée.

2) *ʿAbd al-Ḳādir al-Djīlānī, période baghdadienne.*

a) L'Étudiant.

Quoi qu'il en soit, c'est en tant qu'étudiant que Djīlānī semble arriver à Baghdad. Il y mènera une vie sans doute difficile du point de vue matériel, si l'on en croit les sources confériques qui nous le montrent réduit à se restaurer d'herbes sauvages. Ce qu'elles placent sur le compte de l'initiation mystique est plutôt à mettre sur celui de l'indigence. En effet Djīlānī selon la liste de ses maîtres telle que la rapportent aussi bien *Ibn al-Djawzī* que *Ibn Radjab* se rattache à l'école ḥanbalite et au mouvement traditionnaliste. Il ne peut donc bénéficier du statut privilégié d'étudiant pensionnaire de *madrasa* ou de *ribāṭ* puisque ces institutions presque toutes fondées à l'époque par des membres du clan sultanal, avaient une tendance anti-traditionnaliste marquée. Djīlānī semble donc mener une vie d'étudiant pauvre ordinaire acquérant une formation à base de *ḥadīth* et de *fiḳh* jusqu'au jour où il rencontre, à une date que nous ne pouvons évidemment préciser, celui que l'on présente comme

(1) G. Makdisi, *Institutions of learning.*

(2) Voir notamment l'affaire al-Ghaznawī, notre thèse pp. 54, 62, 63 ; *Muntaẓam*, t. X, pp. 166, 167, 168.

son principal professeur de *fiḳh*, le Ḥanbalite *Abū Sa'd al-Mukharrimī* mort en 513/1119 (1). C'est pour lui une rencontre décisive. En effet *Mukharrimī* passe pour être le premier Ḥanbalite à fonder une *madrasa*. Ce collège de *fiḳh* comportait sans doute comme toutes les institutions de ce type des logements pour les étudiants pensionnaires et des revenus permettant de pourvoir à leur entretien. La fondation de cet établissement situé dans le quartier de *Bāb al-Azadj* est sans doute postérieure à la nomination de *Mukharrimī* au poste de *Ḳāḍī* adjoint de ce même quartier en 494/1100. Nous ne savons pas si Djīlānī a joui du statut d'étudiant intégré dans la *madrasa* de son maître de *fiḳh*. La seule mention à peu près recevable le concernant durant cette période est celle faite par *Ibn Radjab* dans la notice du traditionnaliste d'Iṣfahān, *Ibn al-Manda* (2). Selon cette notice Djīlānī aurait assisté aux cours donnés par ce personnage, de passage à Baghdad sans doute au début du VI^e^/XII^e^ siècle. Il n'y a rien là que de très ordinaire et la notoriété de Djīlānī alors âgé de plus de trente ans paraît à peu près nulle. Il faut souligner par exemple que *Abū l-Ḥusayn* ne le mentionne pas dans ses *Ṭabaḳāt* comme disciple de *Mukharrimī*. Quant aux légendes concernant une possible transmission de *khirḳa* de Mukharrimī à Djīlānī, elles paraissent de la plus haute fantaisie. *Mukharrimī*, selon ce que nous en disent ses contemporains n'apparaît que comme un *Ḥanbalite* bon teint et non comme un ascète transmetteur de *khirḳa*. *Mukharrimī* meurt en 513/1120 après avoir été destitué de sa charge de judicature deux ans auparavant et condamné à payer une amende pour avoir, semble-t-il, détourné des fonds appartenant aux *waḳf* des mausolées. Nous ignorons ce que devient la *madrasa* à la suite de cette affaire, puis de la mort de son directeur. *Ibn al-Djawzī* déclare qu'elle fut confiée à Djīlānī sans préciser de date (3). Le fait est avéré. C'est bien la *madrasa* de son ancien maître qui deviendra celle de Djīlānī et de ses descendants, mais il paraît douteux qu'elle soit confiée

(1) Sur Mukharrimī voir, *Ṭabaḳāt al-Ḥanābila*, n° 704 ; *Dhayl*, t. I, p. 166 ; *Muntaẓam*, t. IX, p. 215.

(2) Notice de Ibn al-Manda, *Dhayl*, t. I, p. 128.

(3) *Muntaẓam*, t. X, p. 219.

dès cette date à un Djīlānī pratiquement inconnu. Il paraît plus raisonnable de suivre en l'occurrence l'information mise par les biographes confrériques sous l'autorité du fils de Djīlānī, *ʿAbd al-Wahhāb*. Selon celui-ci, son père n'aurait enseigné le *fiḳh* qu'à partir de 528/1133 (1), c'est-à-dire quelques années après son accès à la notoriété grâce au *waʿẓ*. Les années suivant la mort de *Mukharrimī* jusqu'à la première apparition publique de Djīlānī en qualité de *wāʿiẓ* en 521/1127, constituent une période obscure de sa vie à propos de laquelle ne peuvent être émises que des hypothèses. En ce début de siècle, Djīlānī ne perd pas seulement *Mukharrimī* son principal maître de *fiḳh* et peut-être dispensateur de subsistance, mais deux autres Ḥanbalites importants qui passent pour avoir été également ses professeurs. Il s'agit de *Abū l-Khaṭṭāb al-Kalwadhānī*, mort en 510/1116 (2) et du terrible *Ibn ʿAḳīl* qui disparaît en 513/1119 (3). Pour Djīlānī c'est sans doute l'heure de la reconversion et c'est pour notre part durant cette phase de sa vie que nous placerions ses éventuels rapports avec le célèbre thaumaturge Baghdadien, *Ḥammād al-Dabbās*. *Ibn al-Djawzī* qui lance contre ce personnage une charge extrêmement violente s'appuie sur l'autorité de *Ibn ʿAḳīl* (4). Or il paraît douteux que Djīlānī, s'il a vraiment été l'élève de *Ibn ʿAḳīl* ait pu dans le même temps fréquenter ce personnage sans s'exposer aux foudres du maître. En outre les sources confrériques semblent confirmer cette hypothèse. Elles relatent en effet que les disciples de *Dabbās* s'adressaient à Djīlānī nouvellement arrivé parmi eux en ces termes : « que viens-tu faire parmi nous toi un *faḳīh* » (5) . La remarque paraît sonner juste car à l'époque nombre de mystiques n'avaient aucune formation de *fiḳh*. Quant à Dabbās sermonnaire en même temps que thaumaturge, guérisseur et interprétateur de rêves, grâce à la grande renommée qui était la sienne, il pourvoyait selon *Ibn al-Djawzī* à l'entretien de ses disciples. Il est donc concevable que Djīlānī ne risquant plus de s'exposer à la

(1) Tādhifī, *Ḳalāʾid*, p. 18.
(2) *Dhayl*, t. I, p. 116 ; *Muntaẓam*, t. IX, p. 190.
(3) *Dhayl*, t. I, p. 142 ; *Muntaẓam*, t. IX, p. 212.
(4) Attaques contre Dabbās, *Muntaẓam*, t. X, p. 22 ; *Dhayl*, t. I, p. 147.
(5) *Ḳalāʾid*, p. 12.

réprobation de ses maîtres ḥanbalites se soit intéressé à *Dabbās*. Vivant de sa réputation de thaumaturge ce personnage représente dans la ligne d'évolution du mysticisme vers le confrérisme, le chaînon intermédiaire entre l'ascète isolé qui vit lui aussi de sa réputation d'ascèse mais ne forme pas de disciples et l'homme de confrérie intégré dans un *ribāṭ* (1). Cependant si nous admettons l'existence de rapports entre *Dabbās* et Djīlānī, nous ne pouvons évidemment suivre les multiples légendes de type surnaturel dont ces rapports éventuels ont fourni l'occasion.

b) La période de notoriété, 521/1127 - 561/1165.

C'est seulement en 521/1127 que nous trouvons concernant Djīlānī la première donnée d'une historicité incontestable (2). Elle coïncide avec le point de départ de ce que nous appellerons sa période de notoriété. Cette période dure quarante ans. Djīlāni est âgé d'une cinquantaine d'années à son début et de quatre-vingt-onze ans à son issue. C'est là une réussite tardive mais non exceptionnelle à cette époque. C'est au contraire la précoce réussite de *Ibn al-Djawzī* qui connaît le succès âgé d'à peine vingt ans qui constitue l'exception. Comme beaucoup de ses contemporains, c'est grâce au *waʿẓ* que Djīlānī accède à la célébrité. D'emblée il choisit son camp et est reconnu par lui comme un des siens. C'est en effet en tant que porte-parole du mouvement traditionnaliste qu'il s'impose contre le sermonnaire *Abū l-Fatūḥ al-Isfārāʾinī*, directeur du *Ribāṭ Ardjawān* (3), de mouvance *ashʿarite*, dont les propos cette année-là ont soulevé à Baghdad une violente polémique. *Ibn al-Djawzī* écrit : « ʿAbd al-Ḳādir apparut *(ẓahara)* il tint séance à la *Ḥalaba*. Les *ahl al-sunna* se groupèrent autour de lui. Ils eurent le dessus grâce au succès qu'il obtint » (4). Le lieu où prêche Djīlānī la *Ḥalaba* est un lieu public de plein air où les sermonnaires semblent avoir coutume de tenir séance. On remarque en effet que l'année précédente c'est au même endroit que le Khorasanien *al-ʿAlawī* professeur d'*Ibn al-Djawzī* fait son sermon d'adieu aux gens de

(1) Sur ces problèmes d'évolution, notre thèse ***Zuhhād et Soufis.***
(2) *Muntaẓam*, t. X, p. 7 ; *Dhayl*, t. I, p. 176 ; *Bidāya*, t. XII, p. 198.
(3) *Kāmil*, t. VIII, p. 310.
(4) *Muntaẓam*, t. X, p. 7.

Baghdad : « Il tint sa séance d'adieu aux gens de Baghdad près du rempart (il s'agit de l'enceinte construite en 488/1095 par *Mustaẓhir*) appuyé au *ribāṭ* qui se trouve à l'extrémité du quartier al-Ḥalaba » (1). Concernant Djīlānī la situation semble donc être la suivante : A un moment critique de la lutte Traditionnalisme/Ashʿarisme, Djīlānī encore inconnu se manifeste en tant que sermonnaire bénévole. Il n'a pas besoin d'autorisation puisqu'il prêche dans un lieu public et que la fonction de *wāʿiẓ* n'est pas encore réglementée comme elle le sera plus tard lorsque les califes, redevenus les seuls maîtres de leur ville, entendront à partir de 545/1152, y régenter l'expression idéologique (2). L'apprenti sermonnaire obtient un très grand succès populaire. La chose n'a à l'époque rien d'extraordinaire et nous avons vu plusieurs carrières se bâtir à partir d'une renommée acquise par le truchement du *waʿẓ* (3). Il n'est nul besoin de faire référence à des capacités mystiques particulières comme on l'a fait parfois pour expliquer ce succès rapide. Nous n'avons aucune indication sur la vie du shaykh ʿAbd al-Ḳādir durant les années suivantes. Nous pouvons seulement supposer qu'il poursuit sa carrière de sermonnaire ainsi que l'indique l'information que les biographies confériques mettent sous le nom de son fils *ʿAbd al-Wahhāb* (4). C'est sans doute à cause de cette renommée que Djīlānī se voit confier vers l'année 528/1132, si l'on enc roit toujours la tradition confrérique (5), la *madrasa* de son ancien maître *Abū Saʿd al-Mukharrimī*. A des sermonnaires célèbres mais non formés en *fiḳh*, nous avons déjà vu confier des *ribāṭ* (6). Djīlānī qui a une solide formation de jurisconsulte ḥanbalite se voit confier un collège de *fiḳh*. Il n'y a rien là qui doive étonner dans le contexte de l'époque. D'où vient cette initiative ? Il est facile de le deviner. En effet le camp traditionnaliste lui aussi savait

(1) *Muntaẓam*, t. IX, p. 259.

(2) Problème des restrictions d'expression au cours du VIe/XIIe siècle : notre thèse, p. 59 sqq. Règlementation du *waʿẓ* : notre thèse, p. 166.

(3) Carrières à base de *waʿẓ* : notre thèse, pp. 141, 165.

(4) Tādhifī, *Kalāʾid*, p. 18.

(5) Tādhifī, *Kalāʾid*, p. 18.

(6) Le *ribāṭ Ardjawān* confié à *Isfarāʾini*, *Kāmil*, t. VIII, p. 310.
Le *ribāṭ al-Ghaznawī* édifié pour al-*Ghaznawī*, *Muntaẓam*, t. X, p. 166.

récompenser ceux qui le servaient. A propos du sermonnaire *al-ʿAlawī*, maître d'*Ibn al-Djawzī*, *Ibn al-Athīr* écrit : « Il tint séance de sermonnaire à la mosquée du palais, à la *madrasa Tādjiyya*, au *ribāṭ Saʿādat*. Il obtint un grand succès auprès des Hanbalites. Il gagna beaucoup d'argent pour avoir manifesté son accord avec eux » (1). Cependant en ce qui concerne l'identification plus précise des initiateurs de cette datation, il y a peut-être une indication à voir dans le fait suivant : Djīlānī dont on n'avait jamais entendu dire jusqu'alors qu'il ait dirigé la prière funéraire de quiconque est mentionné par *Ibn Radjab* comme ayant dirigé en 528/1133 celle du *faḳīh* ḥanbalite à la fois riche et de grande influence *ʿAbd al-Wāḥid Ibn Shanīf* (2). *Ibn al-Djawzī* ne va-t-il pas en effet jusqu'à se glorifier de le voir assister à sa séance inaugurale de sermonnaire à la grande mosquée *al-Manṣūr* en 527/1132 (3). Or ce personnage est fonctionnaire de l'administration des *Tirkāt*, autrement dit des successions. On est donc en droit de se demander si ce ne serait pas par un tel intermédiaire que Djīlānī aurait obtenu de se voir confier la *madrasa* de son ancien maître. Quoiqu'il en soit la promotion de Djīlānī sermonnaire à la fonction de directeur à vie d'une *madrasa* ouvre une nouvelle phase dans son existence. Elle marque un progrès dans l'échelle d'honorabilité sociale et asseoit définitivement sa réputation. Mais elle fixe aussi son cadre de vie et d'activité jusqu'à la fin de ses jours. Tout en poursuivant son activité de sermonnaire à succès, ce que *Ibn al-Djawzī* confirme dans sa notice nécrologique (4), Djīlānī sera dorénavant également et jusqu'à sa mort en 561/1165, professeur de *fiḳh ḥanbalite*. Une information que nous n'avons pas de raison de mettre en doute, rapportée par *Ibn Radjab* sous le nom de *Muwaffaḳ al-Dīn Ibn Ḳudāma* et de son cousin *ʿAbd al-Ghanī* nous confirme le fait (5). Hébergés comme étudiants pensionnaires dans la *madrasa* de Djīlānī moins d'un mois avant sa mort leur emploi du temps aurait été le suivant :

(1) *Kāmil*, t. VIII, p. 310.
(2) *Dhayl*, t. I, p. 186.
(3) *Muntaẓam*, t. X, p. 30.
(4) *Muntaẓam*, t. X, p. 219.
(5) *Dhayl*, t. II, pp. 6, 133.

ils avaient deux leçons de *fiḳh* par jour, *Muwaffaḳ al-Dīn* étudiait l'ouvrage de *Khiraḳī* (1), et *ʿAbd al-Ghanī* travaillait la *Hidāya* (2). Les informations mises sous le nom de *ʿAbd al-Wahhāb* fils de Djīlānī ne vont pas dans un sens différent : « Mon père parlait trois fois par semaine, le vendredi matin et le mardi soir à la *madrasa*, le dimanche matin au *ribāṭ* (il s'agit sans doute toujours de l'emplacement de plein air de la *Ḥalaba* car, nous le préciserons, nous ne pensons pas que Djīlānī ait jamais dirigé de *ribāṭ*)... il fit cela quarante ans durant, de l'année 521 à l'année 561. Il enseigna le *fiḳh* et fit fonction de muftī pendant trente-trois ans de l'année 528 à sa mort. Deux récitateurs *(ḳurrāʾ)* parfois trois l'assistaient durant ses séances de *waʿẓ*. Il faisait une récitation non modulée » (3). On voit qu'il y a loin de cette description à l'image que les mêmes biographies confrériques, qui ne sont pas d'ailleurs à une contradiction près, nous présentent de Djīlānī, celle d'un shaykh de *ribāṭ* aux disciples innombrables régnant sur une armée de sectateurs qui propagent de par le monde les principes de sa *ṭarīḳa* mystique. Du point de vue matériel, Djīlānī directeur de *madrasa* a sans nul doute vécu lui et sa nombreuse famille des revenus que leur assuraient les *waḳf* de sa *madrasa*. Nous ne pouvons douter ni de l'existence ni même de l'abondance de ces *waḳf*. En effet ils paraissaient avoir excité la convoitise de *Ibn al-Djawzī* lui-même. *Ibn Radjab* rapporte à ce propos un incident postérieur à la mort de Djīlānī mais fort significatif (4). *Ibn al-Djawzī* avait réussi à la faveur du vizirat de *Ibn Yūnus*, ennemi personnel de la famille Djīlānī, à arracher la direction de l'institution aux descendants du shaykh ʿAbd al-Ḳādir. En 590/1193 cependant, il doit la rendre à la suite d'un revers de fortune fort courant à l'époque. Il se voit alors accusé par son ancienne victime *ʿAbd al-Salām* petit-fils de Djīlānī d'avoir dilapidé à son profit personnel « les revenus provenant des *waḳf* de la *madrasa* ». Nous savons peu de choses sur le shaykh ʿAbd al-Ḳādir durant la dizaine

(1) Al-Khiraḳī, ḥanbalite du IVe/Xe siècle, voir *Ṭabaḳāt al-Ḥanābila*, t. II, p. 75.

(2) *al-Hidāya*, ouvrage de *Abū l-Khaṭṭāb al-Kalwadhānī*, mort en 570/1116, considéré comme professeur de *fiḳh* de Djīlānī.

(3) Tādhifī, *Ḳalāʾid*, p. 18.

(4) Ibn Radjab, *Dhayl*, t. I, p. 426.

d'années qui suit son installation dans la *madrasa* de *Mukharrimī*. Il paraît avoir fait restaurer et agrandir l'institution grâce à l'aide en argent et en nature de ses nombreux admirateurs (1). Le fait a fourni l'occasion de nombreuses légendes du plus pur style confrérique. La seule mention précise le concernant durant cette période est due à *Ibn al-Djawzī*. Elle est datée de l'année 534/1139 : « un homme de bien du quartier de *Bāb-al-Azadj* mourut, on se réunit pour faire la prière funéraire à la *madrasa* de *ʿAbd al-Ḳādir*; mais lorsqu'on voulut le laver, il se mit à éternuer, il était vivant. Un autre défunt ayant été amené, les gens qui s'étaient assemblés pour le premier firent la prière sur le second (2) ». Cette petite anecdote qui met en scène Djīlānī nous confirme la stabilité de son mode de vie et la persistance de sa renommée sinon dans Baghdad toute entière du moins dans le quartier de *Bāb al-Azadj* où il était installé.

Le cadre et le mode de vie de notre personnage paraissent dorénavant fixés et ne semblent pas avoir varié sensiblement jusqu'à sa mort. Cependant, à partir de l'année 541/1146 sa courbe de notoriété va considérablement évoluer dans le sens d'une extension de renommée si l'on en croit les quelques indices que nous ont laissés des auteurs comme *Ibn al-Djawzī*, *Ibn Radjab* et *Ibn Khallikān*. Cette évolution coïncide à peu près exactement avec le renouveau du pouvoir califal et la reprise en main par le Calife de tous les instruments de son pouvoir y compris les instruments idéologiques. C'est donc *le problème des rapports de Djīlānī avec le pouvoir politique de son temps* qui va se trouver posé. Là encore les quelques indications relativement sûres que nous possédons ne concordent pas avec l'image que l'on se fait traditionnellement du Shaykh ʿAbd al-Ḳādir, celle d'un opposant politique. C'est en *rabīʿ* II de l'année 541/1146 que Djīlānī est appelé apparemment pour la première fois non seulement à diriger la prière funéraire d'un personnage célèbre, mais surtout à le faire dans le cadre de la *mosquée du palais*. Le défunt est le Ḥanbalite *ʿAbd Allah Ibn ʿAlī* lecteur du Coran, homme d'*adab*, ascète, grammairien,

(1) *Muntaẓam*, t. X, p. 219. *Dhayl*, t. I, p. 291.
(2) *Muntaẓam*, t. X, p. 85.

mais célèbre surtout par sa qualité de petit-fils du grand Ḥanbalite de la deuxième moitié du Ve/XIe siècle, *Abū Manṣūr al-Khayyāṭ* (1). La chose n'est pas aussi anodine qu'il y paraît dans le contexte de l'époque. En effet le *djāmiʿ al-Ḳasr* est situé dans l'enceinte du palais califal. L'agrément du Calife est donc pour le moins nécessaire pour y accéder. Nous voyons d'ailleurs au cours des années suivantes le Calife en faire refuser l'accès au *faḳīh shāfiʿite Yūsuf al-Dimashḳī* qui avait été nommé professeur à la *madrasa Niẓāmiyya* sous la pression sultanale et sans son agrément (2). En outre si nous faisons référence au plan de la politique générale pour mieux comprendre la faveur dont Djīlānī est l'objet d'après ce petit fait, la situation est la suivante : le Calife *al-Muḳtafī* avait été désigné en 530/1135 dans des conditions qui le mettaient en situation d'infériorité totale tant vis-à-vis du sultanat que du nouveau vizir *ʿAli Ibn Ṭirād*, puisqu'il avait accédé au pouvoir après proclamation de la déchéance de son prédécesseur le Calife *al-Rāshid* (3). Depuis lors, il s'était très progressivement employé à éliminer ceux qui l'avaient fait calife pensant compter sur sa docilité. Il ne néglige pas pour ce faire d'user des moyens d'action les plus divers. Ne disposant encore pratiquement d'aucun moyen de contrainte matérielle, il ne dédaigne pas d'utiliser des moyens d'action d'ordre idéologique. C'est ainsi qu'il autorise le sermonnaire *shāfiʿite ashʿarite Ibn al-ʿIbādī* à prêcher à la mosquée du palais précisément en 541/1146 et le maintient en place malgré les pressions du sermonnaire *al-Ghaznawī* rallié au clan sultanal qui prêche lui aussi à la mosquée du palais et constitue alors une véritable puissance à Baghdad (4). Ne pouvant encore agir contre lui directement, le Calife lui oppose un rival ayant pour mission inavouée de le « *contrer* ». La présence de Djīlānī membre d'un parti politico-religieux traditionnellement lié au califat, à la mosquée du palais en une occasion quasi-officielle la même année, ne peut donc apparaître que comme la marque d'une faveur

(1) *Muntaẓam*, t. X, p. 122 ; *Dhayl*, t. I, p. 212.
(2) *Muntaẓam*, t. X, p. 142.
(3) Sur le règne de *Muḳtafī*, notre thèse, pp. 47, 70.
(4) *Muntaẓam*, t. X, p. 166.

califale. Elle s'inscrit dans la *tactique de grignotage antisultanale* entreprise par le Calife pour restaurer son pouvoir. N'oublions pas que c'est l'année suivante qu'aura lieu la nomination du fameux vizir califal *Ibn Hubayra* lui *aussi membre du clan traditionnaliste* (1). De plus quand on sait la manière dont le Calife et son vizir traiteront les idéologues liés au clansu ltanal lorsqu'ils auront les mains libres (2), il paraît peu raisonnable de dire que Djīlānī ait été un opposant politique actif au pouvoir califal de son temps. Il semble au contraire qu'il ait pleinement accepté de jouer le jeu du Calife ainsi que la plupart des membres du clan traditionnaliste à son époque. Prenons par exemple l'affaire de *Ibn al-Murkhim* rapportée par les biographies confériques pour accréditer la légende de l'indépendance frondeuse de Djīlānī par rapport au Calife. Les *Ḳalā'id* rapportent (3) : « Il (Djīlānī) blâmait ceux qui investissaient les hommes injustes. Lorsque *al-Muḳtafī* investit le *Ḳāḍī* injuste... *Ibn al-Murkhim* il dit en chaire : tu as soumis les musulmans au pire des injustes, que répondras-tu demain au Seigneur des mondes... le Calife se mit à trembler, à pleurer et destitua sur le champ le *Ḳāḍī*... ». En fait le personnage incriminé est nommé par *Muḳtafī* dans un poste de judicature doté des plus larges compétences. Il semble avoir eu pour principale mission occulte de « *contrer* » l'action du *Ḳāḍī al-Ḳuḍāt, Abū l-Ḳāsim al-Zaynabī*, dernier représentant du clan de l'ancien vizir encore en place (4). Si l'on en croit *Ibn al-Djawzī* c'était un personnage peu scrupuleux quant aux moyens d'accroître sa fortune personnelle. Malgré les critiques dont il est l'objet et le fait notoire qu'il accepte les « *pots de vin* », il sera néanmoins maintenu en fonctions par *al-Muḳtafī* sans doute plus soucieux en l'occurrence d'efficacité que d'honnêteté. C'est seulement son successeur *al-Mustandjid* qui destituera celui qui avait été l'un des hommes lige de son prédécesseur (5). La nature des rapports que Djīlānī

(1) Sur *Ibn Hubayra*, G. Makdisi, E.I. (2). Herbert Mason, thèse sur Ibn Hubayra, Cambridge Mas, 1971.
(2) Affaire de 545, *Muntaẓam*, t. X, p. 147.
(3) *Ḳalā'id*, p. 6.
(4) *Muntaẓam*, t. X, p. 136.
(5) *Muntaẓam*, t. X p. 194.

n'a pas manqué d'avoir avec un pouvoir califal fort préoccupé de contrôle idéologique pour en avoir utilisé les armes dans les moments critiques nous apparaît encore surtout en deux occasions. En 553/1158 meurt à Baghdād le célèbre Muḥaddith *ʿAbd al-Awwāl Ibn ʿĪsā Abū l-Waḳt*. Ce personnage originaire de Herat était arrivé à Baghdad en 552/1157. Le tout Baghdad s'était précipité aux séances durant lesquelles il faisait montre de ses talents de rapporteur des *Saḥīḥ* de *Bukhārī* et de *Muslim*. Quand il meurt c'est Djīlānī qui dirige la prière funéraire à la mosquée du palais (1). La chose est encore plus significative que la première fois du point de vue politique. Nous sommes arrivés en effet à une période où le Calife est entièrement débarrassé de toute espèce de tutelle et nous l'avons vu sévir avec la plus extrême vigueur contre tous ceux qu'il savait l'avoir desservi. Il y avait parmi eux des personnages bien plus puissants que ne le fut jamais Djīlānī (2). Si donc le shaykh ʿAbd al-Ḳādir est admis dans ce contexte à diriger une prière funéraire de cette importance à la mosquée du palais, c'est non seulement qu'il est célèbre mais en grande faveur. Cette faveur perceptible au moins à deux reprises sous le règne de *al-Muḳtafī* ne se démentit pas sous celui de son successeur. En effet en 555/1160 à l'issue du mois de deuil de son père, *al-Mustandjid* fait procéder à la traditionnelle remise de robes d'honneur consécutive à tout avènement. *Ibn al-Djawzī* lui-même gratifié de cet honneur en mentionne les autres bénéficiaires au plan idéologique (3). Or Djīlānī figure dans la liste. En dehors de la relation déjà citée concernant la permanence des activités de Djīlānī jusqu'à l'extrême fin de sa vie, nous n'avons trouvé aucun autre élément historiquement vérifiable apportant des informations supplémentaires sur les dernières années du shaykh ʿAbd al-Ḳādir. Ce qui semble cependant incontestable c'est qu'en 555/1160, Djīlānī était parvenu au sommet de sa renommée sur tous les plans. L'honneur dont il est l'objet de la part du nouveau calife constitue un couronnement de sa carrière autant qu'une marque d'intégration positive à la société califale dont il fait partie.

(1) Ibn Khallikān, *Wafayāt*, t. I, p. 332 ; t. III, p. 227, Bayrut 1970.
(2) La chute de *Ghaznawī* en 549/1141, *Muntaẓam*, t. X, p. 166.
(3) *Muntaẓam*, t. X, p. 194.

IV. Quelques remarques

Nous voudrions toutefois avant de conclure faire deux séries de remarques, la première concernant une légende tenace qui fait de Djīlānī non seulement un directeur de *Madrasa* mais de *ribāṭ*, la seconde portant sur les rapports du *fakīḥ ḥanbalite Djīlānī* et de la *mystique*.

1) *Djīlānī directeur de* ribāṭ : *Une légende.*

En ce qui concerne tout d'abord Djīlānī directeur de *ribāṭ*, une mise au point nous semble s'imposer. S'il fut directeur de *madrasa*, Djīlānī n'a jamais à notre avis dirigé de *ribāṭ*. Il faut dire que la chose aurait admirablement cadré avec sa destinée posthume de patron de confrérie. Dès l'abord certains faits sont troublants concernant ce prétendu *ribāṭ*. En effet on ne trouve aucune mention ni du lieu ni de la fondation, ni de la cession éventuelle de ce *ribāṭ* dans les chroniques de la période. D'autre part l'intéressante étude moderne de *Muṣṭafā Djawād* sur les *rubuṭ* baghdadiens pourtant fort bien documentée ne mentionne nulle trace d'un *ribāṭ* ayant été dirigé par Djīlānī (1). En fait l'attribution d'un *ribāṭ* au shaykh ʿAbd al-Ḳādir paraît reposer sur les données suivantes : *Ibn al-Athīr* historien du VII^e^/XIII^e^ siècle, dont nous avons vu qu'il était parfois sujet à caution concernant les faits qui nous intéressent, attribue à Djīlānī la direction d'une *madrasa* et d'un *ribāṭ* dans la notice nécrologique qu'il lui consacre (2). *Ibn Radjab* contemporain du VIII^e^/XIV^e^ siècle et donc perméable aux influences confrériques mentionne à plusieurs reprises le ribāṭ de Djīlānī dans son *Dhayl* (3). Il y a nous semble-t-il à propos de ce prétendu *ribāṭ* deux séries de confusions. Un *ribāṭ* a certes existé à *Bāb al-Ḥalaba* près du rempart de *Mustaẓhir*, précisément sur l'emplacement où Djīlānī tenait séance de sermonnaire. Mais ce *ribāṭ*

(1) Muṣṭafā Djawād, *al-Rubuṭ al-Baghdādiyya*, Sumer (10) 1954.
(2) *Kāmil*, t. IX, p. 94.
(3) *Dhayl*, t. I, pp. 290, 385.

existait avant que Djīlānī ne commence à prêcher puisque *Ibn al-Djawzī* le mentionne en 520/1126 (1). En outre étant donné le fait que nous ne savons rien, ni des fondateurs ni des bénéficiaires, ni de l'activité de ce *ribāṭ*, sommes-nous bien sûrs qu'il s'agisse d'un édifice destiné à des mystiques ? L'histoire du mot *ribāṭ* étant loin d'être faite, le terme ne recouvre-t-il pas une réalité autre que celle que nous imaginons ? La deuxième série de confusions est faite notamment par *Ibn Radjab* lorsqu'il nous dit que *Saʿd Ibn Marzūḳ* qui arrive à Baghdad en 564/1168 pour étudier le *fiḳh* s'installe dans le « *ribāṭ du shaykh ʿAbd al-Ḳādir* » (2). Il semble que *Ibn Radjab* veuille parler en réalité non du *ribāṭ* de Djīlānī qui n'existe pas mais de celui fondé par un de ses disciples ḥanbalites, *Abū al-Thanāʾ Maḥmūd al-Naʿʿāl* (3) situé comme la *madrasa* de Djīlānī dans le quartier de *Bāb al-Azadj* et servant de logement à de nombreux *fuḳahāʾ* ḥanbalites venus à Baghdad faire des études ou un séjour. Il n'y a rien là de surprenant. Le *ribāṭ al-Naʿʿāl*, l'un des premiers *ribāṭ* ḥanbalites remplissait en l'occurrence la même fonction que la plupart des *ribāṭ* relevant du clan opposé tels que le *ribāṭ Abū Saʿd* (4). Ce dernier recevait en effet continuellement les *fuḳahāʾ* et sermonnaires khorasaniens de passage à Baghdad (5). Enfin nous pouvons suivre la trace de la *madrasa* de Djīlānī dans sa succession au moins jusqu'au milieu du VII^{e}/XIII^{e} siècle. Elle est alors dirigée par un arrière-petit-fils du shaykh ʿAbd al-Ḳādir issu de la branche de son fils *ʿAbd al-Razzāḳ* (6). Par contre à aucun moment nous n'entendons parler de la transmission d'un *ribāṭ* dans la succession de Djīlānī. C'est pourquoi, sans préjuger de l'existence d'un *ribāṭ Ḳādirite* à une époque postérieure, nous pensons être en mesure de nier catégoriquement l'existence d'un *ribāṭ* dont le directeur aurait été ʿAbd al-Ḳādir al-Djīlānī.

(1) *Muntaẓam*, t. IX, p. 259.
(2) *Dhayl*, t. I, p. 385.
(3) *Dhayl*, t. II, p. 53.
(4) Sur le ribāṭ *Abū Saʿd*, G. Makdisi, *Ibn ʿAqīl* ; notre thèse, p. 140 ; *Muntaẓam*, t. IX, p. 121 ; *Kāmil*, t. IX, p. 167.
(5) Rôle d'hébergement des *ribāṭ*, notre thèse, p. 152 ; *Muntaẓam*, t. IX, p. 121 ; *Kāmil*, t. IX, p. 167.
(6) *Dhayl*, t. II, p. 265.

2) *'Abd al-Ḳādir al-Djīlānī et la mystique.*

Le dernier problème important qui se pose concernant Djīlānī personnage historique est celui de ses rapports avec la mystique. Si l'on en croit les biographies confériques et les sources qui en dépendent, Djīlānī aurait été l'objet de la vénération de ses contemporains en tant que *Mystique et Saint de l'Islam.* Il aurait été l'objet de visite pieuses *(ziyārāt).* On aurait fait des vœux *(nudhūr)* par son entremise. Il aurait accompli de nombreux prodiges *(karamāt).* Il aurait eu d'innombrables disciples et novices et aurait été gratifié de *aḥwāl* tout à fait extraordinaires. Autrement dit, Djīlānī se serait comporté aussi bien comme un thaumaturge excellant dans l'exploitation de ses talents que comme un maître de *ṭarīḳa* ne le cédant en rien à ses pairs en la matière quant à l'importance de sa personnalité mystique et au nombre de ses sectateurs. La réalité historique, nous l'avons vu, est bien loin de confirmer ces données. *Ibn al-Djawzī* qui constitue pour nous un point de référence en sa qualité de contemporain, présente Djīlānī comme un sermonnaire de renom, un *faḳīh* ḥanbalite et un homme jouissant d'une certaine réputation d'ascèse *(zuhd).* La chose n'a rien d'extraordinaire étant donné l'appartenance de Djīlānī au mouvement traditionnaliste. En effet les hommes qualifiés de *zuhhād*, parce que particulièrement pieux et s'adonnant à des dévotions surérogatoires étaient nombreux dans ce milieu. Mais il ne parle à propos de Djīlānī ni de prodiges ni surtout de thaumaturgie. Il ne mentionne même pas les relations, rapportées par l'ensemble des sources postérieures. de Djīlānī et de *Ḥammād al-Dabbās.* Cela laisse évidemment planer un point d'interrogation sur la réalité de ces relations. Or nous pouvons être pratiquement certains que si Djīlānī avait vraiment défrayé la chronique en la matière *Ibn al-Djawzī*, qui était son rival, ne l'aurait pas plus épargné qu'il ne l'a fait de *Dabbās* et de bien d'autres de ses contemporains (1). Le rapport de Djīlānī à la mystique semble donc bien plus se situer au plan des idées qu'à celui de la pratique quotidienne et en tout cas ne revêtir aucun caractère d'extra-

(1) *Muntaẓam*, t. X, pp. 22, 204.

vagance. La réfutation que *Ibn al-Djawzī* avait faite du shaykh ʿAbd al-Ḳādir ressortissait donc vraisemblablement du seul niveau du débat idéologique.

Si le rapport de Djīlānī à la mystique est bien tel que nous le pensons, c'est dans les deux principaux ouvrages qu'il nous a laissés que nous pourrons en trouver l'expression (1) : sa profession de foi *al-Ghunya li-ṭālibī ṭarīḳ al-Ḥaḳḳ* et le petit recueil de sermons intitulé *Futūḥ al-ghayb*. L'authenticité de ce dernier recueil qui aurait été réuni par son fils *ʿAbd al-Razzāḳ* ne paraît pas faire de doute, puisque *Ibn Taymiyya* lui-même en a fait un commentaire (2). Il est bien évident que dans une étude aussi brève que celle-ci nous ne saurions accorder à la question du rapport de Djīlānī à la mystique les longs développements qu'elle requiert. Nous pouvons néanmoins faire quelques remarques et donner certaines indications concernant notamment la relation qui à notre avis lie la pensée de Djīlānī à l'avenir de la mystique de type confrérique.

A une époque où le mouvement mystique en général était en pleine expansion et n'allait pas tarder à trouver, grâce à la mise en place des structures confrériques, un champ de développement encore plus considérable, les idées de Djīlānī vont incontestablement dans le sens de l'évolution en cours. On peut même dire qu'il est, durant le VIe/XIIe siècle, l'un des principaux médiateurs entre le mysticisme en général et le mouvement traditionnaliste auquel il appartient. Il est sans doute l'un de ceux grâce auxquels ce même mouvement traditionnaliste prendra au cours des deux siècles suivants, le « *tournant du confrérisme* ». Certes, Djīlānī garde une attitude pour le moins ambiguë mais plutôt réservée sur les épineuses questions de l'admission ou de la non-admission du *raḳṣ* et du *samāʿ* (3). Mais il ne s'agit là que de manifestations extérieures n'ayant pas une importance fondamentale. Ce qui par contre est tout à fait nouveau et touche à l'essentiel, c'est la conception positive que

(1) De nombreux autres ouvrages, recueils de sermons, litanies, poèmes mystiques sont attribués à Djīlānī mais leur authenticité paraît contestable.

(2) *Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur*, suppl. II, p. 123.

(3) *Ghunya*, t. I, p. 179.

Djīlānī se fait des mystiques en tant que catégorie socio-religieuse relativement autonome. En effet jusque-là dans les ouvrages de type traditionnaliste cette catégorie particulière de croyants que sont les mystiques n'était jamais envisagée isolément et en tant que telle. Les mystiques ressortissaient au statut du croyant en général, qu'il soit homme de marché, prince de ce monde ou fasse partie des *'Ulamā'*. La mystique n'était traitée à part qu'au niveau de ses déviations et de ses tendances aberrantes dans la partie consacrée aux *bida'* (1). Or dans la *Ghunya* nous constatons que les croyants détenteurs du statut de candidat mystique *(murīd)* ou de maître en la matière *(shaykh)* se voient traités d'une manière tout à fait particulière et appliquer des critères différents de ceux qui le sont au reste des croyants : non seulement le shaykh 'Abd al-Ḳādir (2) admet que les mystiques vivent de leur mystique comme d'autres le font d'un quelconque moyen de subsistance relevant de la notion générale de *kasb*, mais il les autorise sous certaines conditions à vivre de *mendicité* (3). Or dans la partie du même ouvrage réservée au statut des croyants en général, il proscrivait formellement cette pratique (4). Dans une telle optique les mystiques ne bénéficient donc pas seulement de privilèges d'ordre idéologique, mais, ce qui plus lourd de conséquences, de privilèges d'ordre socio-économique relevant des moyens d'existence et du mode de vie. Or, il est bien évident qu'un mouvement socio-idéologique comme le mouvement confrérique n'aurait pu naître et se développer d'une manière durable s'il n'avait précisément joui de ce type de privilèges dans l'ordre économique. L'évolution est considérable si l'on songe que, dans le mouvement traditionnaliste en particulier, que l'on ait été ou non *zāhid*, il n'était pas question de vivre fût-ce d'un salaire d'enseignement (5) et que tout un chacun exerçait un métier en général lié à l'activité artisanale ou

(1) Voir notamment les professions de foi des Ḥanbalites *Ibn Baṭṭa* et *Barbaharī*.
(2) Voir la partie de la *Ghunya* intitulée *Kitāb Ādāb al-Murīdīn*, pp. 158-199.
(3) *Ghunya*, pp. 174, 178.
(4) *Ghunya*, p. 31.
(5) *Dhayl*, t. I, p. 201.

marchande du *sūḳ* (1). Le marché était alors considéré comme un lieu où fleurissait la vertu, tandis que pour Djīlānī et ses contemporains, il est devenu un lieu de perdition et que les *ahl al-kasb* se situent désormais tout en bas de l'échelle d'honorabilité sociale (2). Certes Djīlānī ne parle pas de la vie dans les *ribāṭ* et ne cite ce mot dans la *Ghunya* que pour déclarer qu'il ne parlera pas dans son livre des pratiques des mystiques pensionnaires de *ribāṭ* (3). Mais sa réserve s'explique par le caractère inachevé de l'évolution en cours et surtout par les réticences que le mouvement traditionnaliste auquel il appartenait manifestait à l'égard de ce mode de vie d'un type nouveau. Les premiers *ribāṭ* que l'on puisse rattacher au mouvement ḥanbalite datent en effet au plus tôt de la deuxième moitié du VI^e^/XII^e^ siècle (4). Ils revêtent donc encore un caractère exceptionnel et expérimental. Quant à leur spécialisation définitive au profit des mystiques, elle est encore plus tardive et semble dater de l'époque du Calife *Nāṣir* (5). Cependant au niveau des principes il ne fait pas de doute que Djīlānī est l'un de ceux qui ont franchi un pas décisif dans l'élaboration d'un statut particulier pour les mystiques. Peu importe qu'il se soit abstenu ensuite de préciser sous quelles formes concrètes il envisageait la mise en application de ses conceptions. Les générations postérieures s'en vont très vite chargées tout au long du VII^e^/XIII^e^ siècle.

Ainsi donc *ʿAbd al-Ḳādir al-Djīlānī* dont nous nous étions donné pour objectif d'étudier la personnalité historique apparaît sous des dehors bien différents de ceux que nous présentent les biographes du patron de confrérie, qu'il est devenu seulement à titre posthume. S'il n'a rien du maître de *Ṭarīḳa* régnant sur des disciples innombrables ni du patron en thaumaturgie qui faisait trembler jusqu'au Calife, il nous apparaît comme un homme de son époque au plein sens du terme. Sa réussite tardive n'est pas due à une renommée à base de mysticisme, mais à l'utilisation judicieuse qu'il fait du principal moyen d'accès à

(1) Voir le petit traité attribué à *Abū Bakr al-Khallāl, al-Ḥathth ʿala al-Tidjāra...*

(2) Le *sūḳ*, lieu de perdition, voir *Futūḥ al-Ghayb*, p. 160 ; notre thèse p. 122 ; les *ahl al-kasb*, *Ghunya*, pp. 31, 32.

(3) *Ghunya*, p. 182.

(4) Notre thèse, pp. 143, 145.

(5) Notre thèse, pp. 82, 84, 145, 146.

la notoriété de son temps : le *waʿẓ*. Il sait ensuite asseoir durablement sa réussite sans toutefois renoncer à sa carrière de sermonnaire, en se faisant confier la charge lucrative et stable de directeur de *madrasa* et donc de professeur de *fiḳh* qui sera la sienne jusqu'à la fin de ses jours. Au plan politique, lié au parti traditionnaliste dès son accès à la renommée pour avoir pris fait et cause pour lui à un moment critique, en qualité de sermonnaire, son attachement à ce parti ne se démentit pas tout au long de sa vie. Le mouvement politico-religieux auquel il appartient étant lié au devenir du pouvoir califal, il participe en même temps que lui au renouveau et à la restauration de ce pouvoir. Loin d'avoir été un opposant ou un censeur du Califat comme l'ont prétendu les biographes confrériques, il jouit au contraire de la faveur califale à son niveau d'idéologue. Au plan historique Djīlānī représente donc un homme parfaitement intégré à son époque, et ayant su profiter au moment opportun des possibilités de promotion qu'elle offrait. Mais là ne réside évidemment pas la base de sa renommée posthume. En effet si la réussite de Djīlānī homme du VI^e^/XII^e^ siècle a été exemplaire, celle de l'idéologue théoricien de l'élaboration d'un statut autonome pour les croyants relevant du mysticisme, tant au niveau des idées qu'au plan matériel des conditions d'existence, est plus grande et plus retentissante encore. Le succès posthume de Djīlānī qui est revendiqué par les mystiques de tendance traditionnaliste aussi bien que par des *Shāfiʿites*, au point que certains en font *l'Imām* des Ḥanbalites et des Shāfiʿites de son temps à Baghdad, vient non seulement de l'adaptation de ses idées à l'une des grandes tendances socio-idéologiques de son époque, mais au succès que devait connaître cette tendance sous la forme du mouvement confrérique au cours des siècles suivants. Il était donc naturel que cette tendance reconnaisse en Djīlānī un de ses initiateurs et lui attribue la très grande renommée posthume qui fut la sienne. C'est cette adéquation des idées de Djīlānī à une ligne d'évolution qui sera précisément celle qui soustendra le mouvement confrérique à naître, qui a fait que Djīlānī n'a pas seulement été un personnage important et représentatif de son époque, mais l'un des grands ancêtres du mouvement confrérique.

Jacqueline CHABBI
(Paris)

THE GREAT YĀSA OF CHINGIZ KHĀN
A RE-EXAMINATION (C_2)

AL-MAQRĪZĪ'S PASSAGE ON THE *Yāsa* UNDER THE MAMLUKS

In the preceding pages we dealt with the general background of Mamluk-Mongol relations, tried to sift the proven or almost proven Mongol influences on the Mamluks, and attempted to show that numerous misconceptions exist about these relations and influences in general and about the position of the *Yāsa* in the Mamluk Sultanate in particular. We shall now turn to the examination of the evidence furnished by the sources on the *Yāsa* in that Sultanate and start with the evidence of al-Maqrizī. We shall give here the translation of his passage on the *ḥājib* and on the *Yāsa*, with the exception of the part dealing with that Code's contents, which will be given elsewhere (1), and with a few other omissions. Then we shall try to establish the degree of the veracity of our author's various assertions.

"On the Office of the *Ḥājib*

"The office (literally: rank) of the *ḥājib* was very important and venerated in the Mamluk sultanate. It was second only to the office of the viceroy *(nā'ib al-salṭana)*. The chief chamberlain is called *ḥājib al-ḥujjāb*. It lay within his authority to

(1) In the full version of Section A of this study.

judge (literally: judge justly) the amirs and the army sometimes independently, sometimes in consultation with the Sultan and sometimes in consultation with the viceroy. He was also charged with presenting those who wanted to meet the Sultan and those who arrived [in the capital from other places] (1), and with reviewing the troops. When there was no viceroy, (2) it was he who occupied the first rank [among the office holders] and who performed many of the viceroy's functions. The *ḥājib*'s authority did not extend beyond judging disputes and controversies arising amongst the soldiers over matters concerning their feudal fiefs and the like. (3) In the past *(fīmā-salaf)* none of the *ḥujjāb* ever tried cases which are within the domain of the *shari'a* like litigations between husband and wife and between debtors and creditors *(ka-ladā'ī al-zawjayn wa-arbāb al-duyūn)*. Such cases were tried exclusively by the Qāḍīs *(quḍāt al-shar')*. It has always been customary *(wa-la-qad 'ahidnā dā'iman)* that a [government] clerk or a tax farmer and the like would run away from the presence [court?] *(bāb)* of the *ḥājib* to the presence [court?] *(bāb)* of one of the *qāḍīs* and seek protection in the judgment of the Islamic law *(yastajīr bi-ḥukm al-shar')*. [Once he had been given that protection] nobody would try to take him away from the *qāḍī*'s guardianship. (4) Some of these [seekers of refuge] would remain for years and months in the *qaḍī*'s custody *(tarsīm)* (5) for the sake of protecting them from the [molesting] hands of the *ḥājibs*. Later on, however, this situation has changed. Nowadays the term *ḥājib* has become a name for a group of amirs who pose as judges of the people *(al-ḥukm bayna al-nās)*, (6) for no reason

(1) *Man yata'arraḍ wa-man yarid* of de Sacy's text (Chrestomathie Arabe, II, p. 55, l. 6) is to be preferred to *man ya'riḍ wa-man yarudd* of the Būlāq text (*Khiṭaṭ*, II, p. 219, l. 14).

(2) Namely, when the office of the viceroy was vacant or was abolished. On this see below.

(3) This is a loose translation, but which, in my view, gives al-Maqrīzī's correct idea.

(4) The same as in note 3.

(5) *Tarsīm* has usually a bad sense, but not in the present context.

(6) This expression is very common in connection with cases tried by the Muslim ruler or one of his representatives, including the *ḥājib*.

other than ensuring themselves with a daily fixed income [the providing of which] they impose on the chief orderly *(ra's nawbat al-nuqabā')*. (1) Quite a few of these [*ḥājibs*] do not possess, in addition to the title *amīr*, a feudal fief *(iqṭā')*, and [therefore] they make their living solely from [the income they receive by] trying the people iniquitously. (2) The *ḥājibs* nowaday thus judge everybody from amongst the population, be he dignified or humble, and irrespective of whether the case is *shar'ī* or *siyāsī according to their false allegation (sawā'an kāna al-ḥukm shar'iyyan aw siyāsiyyan bi-za'mihim)*. If a *qāḍī* would try to take away a litigant *(gharīm)* (3) from the court *(bāb)* of the *ḥājib* he would not be able to do so. Contrarily, the *naqīb* of the *ḥājib* nowadays, in spite of the *ḥājib*'s despicability and baseness, and in spite of his perpetrating publicly abominable things, the like of which would not have been perpetrated by the lowest members of the mob —that *naqīb* would take the litigant *(gharīm)* from the *qāḍi*'s court, and would beat him at will, and would extort money from him as he pleases, without anybody disapproving of it at all. At the beginning *(awwalan)* the judgments *(aḥkām)* of the *ḥājibs* were called the judgment *(ḥukm)* of the *siyāsa. This is a Satanic word (lafẓa shayṭāniyya), the origin of which most people of our time do not know and which they utter negligently and indifferently*, saying: this matter is not included in the domain of the *sharī'a* and constitutes part of the *siyāsa* judgment *(hādha al-amr mimmā lā yamshī fī al-aḥkām al-shar'iyya wa-innamā huwa min aḥkām al-siyāsa)*. They consider this to be a trivial thing *(hayyinan)* whereas in God's eye it is a most grave one *('aẓīm)*. I am going to explain the meaning of this [word]. This is a precious chapter *(faṣl 'azīz)*.

(1) On the *naqīb* and *ra's nawbat al-nuqabā'* see e.g. *Khiṭaṭ*, II, 223, ll. 1-9.

(2) Literally *yartaziqūna min maẓālim al-'ibād* might have a more moderate meaning: they make their living from trying the complaints of the people over injustice done to them (on *maẓalīm* see below). But this is definitely not what al-Maqrīzī wanted to say.

(3) *Gharīm* here is, most probably, in the sense of a litigant in disputes pertaining to financial claims, particularly debts.

"On the Ordinances *(Aḥkām)* of the *Siyāsa*

"Thou shouldst know that the public *(al-nās)* at our time, nay, since the establishment of the Mamluk Sultanate in Egypt and Syria, is of the opinion that *(yarawna anna)* the ordinances of the law *(al-aḥkām)* are divided into two branches: the ordinances of the *sharīʿa (ḥukm al-sharʿ)* and the ordinances *(ḥukm)* of the *siyāsa*." Then our author explains the meaning of the terms *sharaʿa* and *sāsa* ending his explanation of the second term thus: "This is the original meaning of *siyāsa* in the language. Later it was applied to the code which had been formed for the observance of the rules of decency and propriety, of public interest and of good order *(thumma rusimat bi-annahā al-qānūn al-mawḍūʿ li-riʿāyat al-ādāb wal-maṣāliḥ wa-intiẓām al-aḥwāl)*. There are two kinds of *siyāsa*: a just (*ʿādila*) *siyāsa* which punishes duly the criminal oppressor, (1) and which is part (?) of the sacred law *(fa-hiya min al-aḥkām al-sharʿiyya)*. (2) There are people who know it [i.e. know this kind of *siyāsa*] and there are people who do not know it. Numerous books were written on the *siyāsa sharʿiyya*. The other kind is an iniquitous *siyāsa (siyāsa ẓālima)*, which the *sharīʿa* forbids. But the *siyāsa* about which the people of our time speak, has nothing to do with this [i.e. with these two kinds of *siyāsa*] *(wa-laysa mā yaqūluhu ahl zamāninā fī shayʾ min hādhā)*. (3) It is nothing but a Mongol word, the original form of which is *yāsa*, which the people of Egypt distorted by adding the letter *sīn* at its beginning, and saying *siyāsa*. They also added the letters *alif* and *lām* [before that distorted word] which made the ingorants believe it to be an Arabic word.

(1) *Al-ẓālim al-fājir* might well be the sinner and criminal or the sinning criminal, or the like.

(2) It might also mean "has a *sharīʿa* status". De Sacy's text (p. 58, l. 5) has *wa-hiya min al-sharīʿa* instead of *fa-hiya min al-aḥkām al-sharʿiyya* of the Būlāq text. He translates: « celle-ci fait partie de la loi ; la connoitre ou l'ignorer, c'est connoitre ou ignorer une partie de la loi (p. 160 of the French translation) ».

(3) I was mistaken in stating that al-Maqrīzī considers the *yāsa* to be *siyāsa ẓālima* (see part A of this author's article, *SI*, XXXIII, p. 105). De Sacy's translation is the correct one (*Chrestomathie Arabe*, II, p. 160). For the implications of the correct translation see our analysis of al-Maqrīzī's passage below.

The true origin of the word, however, is what I told you. Hearken now how this word came into being [and took root], until it spread in Egypt and Syria. Chingiz Khān, the founder of the Tatar empire in the countries of the East, established, after having defeated Wang Khān and having carved his own realm, rules and punishments *(qawā'id wa-'uqūbāt)*, which he registered in a book, and called it *yāsa*. There are people who call it *yasaq*, but the original name is *yāsa*." (1) Then al-Maqrīzī mentions Ibn al-Burhān's evidence, which had already been analysed in Section A, and afterwards gives the contents of the *yāsa*, which are reproduced and discussed by the present writer elsewhere. (2) Then he describes, in the same vein as the earlier historians, the Mongol expansion into the lands of the Kipchak, which brought about the creation of the Baḥriyya regiment and subsequently the establishment of Mamluk rule, and he adds: "Then [Sultan] Quṭuz fought against them the famous battle of 'Ayn Jālūt. He defeated the Tatars and captured a great number *(khalqan kathīran)* of them, and these remained *(ṣārū)* in Egypt and Syria. Then, during Sultan Baybars' reign, the *wāfidiyya* became numerous, and they filled Egypt and Syria *(kathurat al-wāfidiyya wa-malla'ū* (3) *Miṣr wal-Shām)*. The *khuṭba* was made on the pulpits of Egypt and Syria and the two holy cities in the name of King Berke b. Tūshī (=Jūshī) b. Chingiz Khān. *Egypt and Syria became crammed with the Mongol peoples and their customs and manners spread there (fa-ghaṣṣat arḍ Miṣr wal-Shām bi-ṭawā'if al-Mughul wa-intasharat 'ādātuhum bihā wa-ṭarā'iquhum)*. In addition, the Sultans of Egypt and its amirs and armies were filled with the fear *(ru'b)* of Chingiz Khān and his descendants. The reverence and glorification of the Mongols (4) was merged into

(1) This assertion of al-Maqrīzī is quite inaccurate.

(2) In the yet unpublished full version of Section A.

(3) De Sacy's text has ملكوا (p. 69, l. 6) instead of ملوءا, which is undoubtedly a mistake. In addition, de Sacy interpreted the term *kathurat* inaccurately. Therefore, his translation of the whole sentence is misleading. He says: « les étrangers se multiplièrent et devinrent maîtres de l'Égypte et de la Syrie » (p. 164 of the translation).

(4) Literally: Of Chingiz Khān and his descendants.

their [the Mamluks' (1)] flesh and blood *(imtazaja bi-laḥmihim wa-damihim mahābatuhum wa-taʿẓīmuhum).* (2) They [the Mamluks] (3) were, indeed, brought up in the country of Islam *(Dār al-Islām)* (4) and they were taught the Koran and they knew the provisions of the Muslim religion, [yet] they combined Truth and Falsehood, and joined Good to Bad [in the following manner]: they entrusted the *Chief Qāḍī* with everything pertaining to religion, such as prayer, fasting, alms-tax and performing the pilgrimage; they also charged him with all matters connected with *waqfs* and orphans, and gave him the authority to judge all cases falling within the domain of the *sharīʿa (al-aqḍiya al-sharʿiyya)*, such as litigations between husband and wife, and between debtors and creditors and the like *(ka-taḍāʿī al-zawjayn wa-arbāb al-duyūn wa-naḥwa dhālika).* As for themselves, however, they [the Mamluks] felt the need of resorting to the customs of Chingiz Khān and of being guided by the provisions of the *yāsa (wa-iḫtājū fī dhāt anfusihim ilā al-rujūʿ li-ʿādat Jinkiz Khān wal-iqtidāʾ bi-ḥukm al-yāsa).* For this reason they appointed the *ḥājib* to act as their judge in those of their litigations which pertain to their [special] customs *(li-yaqḍiya baynahum fīmā ikhtalafū fihi min ʿawāʾidihim)*, so that he would punish and restrain the strong and do justice to the weak in accordance with the provisions of the *yāsa (ʿalā muqtaḍā mā fī al-yāsa).* In addition, they entrusted the *ḥājib* with judging cases pertaining to the [administration] of the Royal offices, such as disputes over feudal fiefs *(iqṭāʿāt)*, etc. [They gave him that authority with the view] that he would carry out [properly] the established rules of the fiscal offices and the fundamental principles of [honest] bookkeeping *(li-yunaffidh*

(1) Literally: the sultan, his amirs and his armies.

(2) De Sacy is wrong in attributing this reverence of the Mongols not to the Mamluk military aristocracy but to the people of Egypt (« la crainte et le respect que les Mongols inspiraient s'etoient mêlés et comme identifiés avec la chair et le sang des habitans de l'Égypte » — p. 164).

(3) Again de Sacy is wrong in believing that it was the Mongols, and not the Mamluks, who were brought up in the countries of Islam (« Cependant, comme ces Mongols avoient été élevés dans l'Islamisme » — p. 164).

(4) As opposed to *dār al-ḥarb*, where the Mamluks were born and spent most of their childhood as pagans.

mā istaqarrat ʿalayhi awḍāʿ al-dīwān wa-qawāʿid al-ḥisāb). These rules and principles were in the past of a very high moral standard. [This auspicious state of affairs lasted] until the Copts became the high handed and arbitrary masters *(taḥakkamū)* of the sources of income and of the land revenues, and they established in the finance office rules forbidden by God, so that they would be able to consume God's property unjustly.

"With all that [i.e. notwithstanding his wide powers], the *ḥājib* [at that early period] had to refer to the viceroy or the Sultan in most cases. Furthermore, in those days the veil of bashfulness *(ḥayāʾ)* had still been hanging down, and the shadow of justice *(ʿadl)* had still been pure, and the *sharīʿa* had still been respected, and the rules of decency *(ḥishma)* had still been revered. Hardly anybody deviated from the truth, or swerved from what diffidence prescribed. If one had not been restrained by religion he would have been curbed by reason and good sense *(in lam yakun lahu nāhin min dīn kāna lahu wāziʿ min ʿaql).* Afterwards, however, the shadow of justice receded, the faces of immorality were unveiled, and injustice *(jawr)* bared its teeth, and consideration *(mubālāt)* diminished, and diffidence vanished from amongst the people, until whoever wanted did whatever he liked. Since the time of the afflictions *(miḥan)* which took place in the year 806/1403-4 onwards, the *ḥājibs* became numerous (1) and they violated the inviolable *(hatakū al-ḥurma)* and passed arbitrarily iniquitous judgments *(taḥakkamū bil-jawr)*, which caused the extinction of the light of the True Religion *(al-hudā).* They became the tyrannous masters of the people, and that is because of God's disgust *(maqt)* with the inhabitants of Egypt and his determination to punish them for their evil deeds. He wanted them to feel the taste of their misdeeds, so that they might repent.

(1) De Sacy's Arab text has *taʿaddadat* ("became numerous") (p. 64, l. 16) instead of *taʿaddat* ("transgressed") in the text of Būlāq. I followed de Sacy's text, although I am not quite sure which of the two readings is the correct one. The year 806/1403-4 is considered by a number of Mamluk historians, and especially by al-Maqrīzī, as the year in which the great turning point for the worse in the Mamluk sultanate took place. This is historically inaccurate. I am dealing with this question in a study under preparation called "The expansion and Decline of Cairo under the Mamluks, and its Background".

"The first time when the *ḥājibs* acted in the Mamluk Sultanate as judges of the people [i.e. of the civilian population] *(ḥakamū bayna al-nās)* (1) was during the reign of Sultan al-Malik al-Kāmīl Sha'bān b. al-Nāṣir Muḥammad b. Qālāūn. That Sultan called amir Āqsunqur al-Nāṣirī, the viceroy of Tripoli [back to the capital] in order to appoint him as the viceroy of the realm *(nā'ib al-salṭana)* instead of amir Sayf al-Dīn [Āl Malik]. (2) At the same time he appointed Baygharā as Grand *ḥājib* [conferring upon him the authority of] judging the people *(yaḥkum bayna al-nās)*. He bestowed upon him a robe of honour in Jumādā I 746/September 1345, and he [i.e. Baygharā] began judging the people like the viceroy had been used to judge them *(fa-ḥakama bayna al-nās ka-mā kāna nā'ib al-salṭana yaḥkum)*. He was served by two of the Sultan's secretaries *(muwaqqi'ān)* in his correspondence with the governors of the provinces *(wulāt al-a'māl)* and their likes. This state of affairs lasted [for some time]. In Jumādā II of the same year (October 1345) the Sultan appointed, beside Baygharā, amir Raslān Baṣal with the authority of judging in Cairo according to the custom of the *ḥājibs ('alā 'ādat al-ḥujjāb)*. When the reign of al-Kāmil ended, and he was succeeded by his brother al-Malik al-Muẓaffar Ḥājjī, amir Sayf al-Dīn Ariqṭāy was appointed as the viceroy of the realm *(nā'ib al-salṭana)* and the authority of the *ḥājibs* reverted to its old condition *(fa-'āda amr al-ḥujjāb ilā al-'āda al-qadīma.)* [This situation continued] until amir Sayf al-Dīn Jurjī was appointed *ḥājib* in the reign of Sultan al-Malik al-Ṣāliḥ Ṣāliḥ, son of al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāūn. The Sultan ordered him to take care of cases pertaining to money lending and judge the rival litigants according to the provisions of the *siyāsa (an yataḥaddath fī arbāb al-duyūn wa-yafṣiluhum min ghuramā'ihim bi-aḥkām al-siyāsa)*. Before that reign the *ḥājibs* did not use to act as judges in matters pertaining to the *sharī'a (al-umūr al-shar'iyya)*. The reason for this [i.e. for the change of the *ḥājib*'s judicial authority] was

(1) De Sacy's translation here: « Ce qui commença à fonder l'autorité que les chambrellans ont usurpée en Égypte, c'est que le sultan, etc. » (p. 166) is wrong.

(2) See e.g. *Chrestomathie Arabe*, II, p. 174, note 28.

the following one. During the year 753/1352 Iranian merchants presented themselves to the Sultan while he had been sitting in judgment in the House of Justice *(dār al-'adl)* and said to him that their only reason for quitting their country [i.e. the Ilkhānid Empire] was that they had been wronged and oppressed by the Tatars. Now some Cairene merchants bought their merchandise, but [instead of paying them] they 'squandered its cost' *(akalū athmānahā)*. (1) These [local] merchants, who were detained in the prison of the Ḥanafite Qāḍī proved their insolvency *(athbatū i'sārahum)*. Some of them even went bankrupt *(aflasū)*. The Sultan ordered amir Jurjī to take the Iranian merchants' debtors *(ghuramā')* out of prison and make them pay their debts. The Sultan rebuked the Chief Ḥanafīte Qāḍī Jamāl al-Dīn 'Abdallāh al-Turkmānī for his attitude, and he forbade him to judge cases where merchants and debts were involved *(al-taḥadduth fī amr al-tujjār wal-madyūnīn)*. Jurjī took the [foreign] merchants' debtors out of prison and punished them (by flogging) (2) until the [foreign] merchants gradually got back the money they owed them. Thenceforward the *ḥājibs* were able to judge the people according to their arbitrary wishes *(wa-tamakkana al-ḥujjāb min ḥīnā'idhin al-taḥakkum 'alā al-nās bi-mā shā'ū)*". (3)

Examination of al-Maqrīzī's Passage.

a) The Corruption of *Yāsa* into *Siyāsa*.

We shall now examine al-Maqrīzī's major statements and assertions in the above quoted passage.

We shall first examine his statement that *yāsa* was corrupted to *siyāsa*, a statement which he repeats also outside that

(1) What is certain in this ambiguous wording is that the Cairo merchants did not pay the Iranian merchants for the merchandise they bought from them. They seem to have disposed of it in a way unspecified by our author, and then wasted the money.

(2) Flogging or beating *(ḍarb)* is mentioned in the parallel passage of the *Sulūk*, which will be referred to below.

(3) *Khiṭaṭ*, II, pp. 219, l. 22 - 222, l. 10.

passage. (1) There is weighty evidence to prove that al-Maqrīzī was right on this particular point, though only partly. We have already shown that Ibn Ḥajar al-'Asqalanī, speaking of Tarmāshīrīn, uses *siyāsa* in the sense of *yāsa*. (2) The same author says about amir Ariqṭāy, the *yāsa* expert: *kāna 'ārifan bil-siyāsa*. (3)

Ibn Taghrībirdī, in his biography of amir Ūtāmish (or Aytmish), (4) which, according to his own admission, he copied from Khalīl b. Aybak al-Ṣafadī, says that that amir *kāna yaḥkum...bil siyāsa wal-yasaq*, (5) whereas al-Ṣafadī says *bil-yāsa wal-yasaq*. (6)

Ibn Taghrībirdī offers on two occasions, once in his obituary of Jinkiz Khān and once in his obituary of Baybars, (7) the following explanation of how the term *siyāsa* developed from *yāsa*: Chingiz Khan was the originator [author?] *(ṣāḥib)* of the *tōrā* (8) and the *yasaq*. *Torā* in the Turkish language is teaching, doctrine *(madhhab)* and *yasaq* is statute, ordinance *(tartīb)*. (9) The origin of the term *yasaq* is the two-word phrase *sī yasā* (سي يسا). The term *sī* is Persian and means three. The term *yasā* is Turkish-Mongolian, (10) and means *tartīb*. Thus the whole phrase means the three *tartībs*. The reason for that appellation was that Chingiz Khān divided his Empire into three parts, allotting each part to one of his three sons. At the same time he "bequeathed on them command-

(1) *Al-yāsa allatī hiya shari'āt Jinkiz Khān allatī taqūlu al-'āmma wa-ahl al-jahl fī zamāninā hādhā ḥukm al-siyāsa yurīdūna ḥukm al-yāsa* (Khiṭaṭ, II, pp. 40, l. 39-41, l. 1). The full passage in which this sentence appears is discussed below. Also discussed below is *Khiṭaṭ*, II, p. 208, ll. 32-34.

(2) *Al-Durar al-Kāmina*, I, pp. 516, l. 15 - 517, l. 2, and note 1 on p. 517 ; *SI*, XXXIV (1971), pp. 178-180.

(3) *Durar*, I, p. 354, l. 4.

(4) On Ariqṭāy and Aytmish see in detail below.

(5) *Al-Manhal al-Ṣāfī*, I, fol. 153a, l. 10.

(6) *A'yān al-'Aṣr wa-A'wān al-Naṣr*, TKSAhmed III 2621, fol. 77a, l. 1-77b, l. 7.

(7) *Nujūm* (C), VI, pp. 268, l. 10-269, l. 4 ; VII, pp. 182, l. 16-183, l. 10. I had to merge Ibn Taghrībirdī's two explanations and arrange them in a different order.

(8) On the تورا see Quatremere, *Histoire des Mongols*, p. CLXV ff, in the notes, and Dörfer, *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen*, vol. I, pp. 264-7.

(9) For this meaning of *tartīb* see Dozy, *Supplement*, s.v.

(10) Our author calls it within two lines once Turkish and once Mongolian (*Nujūm*, VII, p. 183, ll. 2-3 ; *ibid.*, VI, p. 268, ll. 12-13).

ments *(awṣāhum bi-waṣāyā)* from which the Turks (1) do not deviate up to our time, in spite of their great numbers and in spite of their adhering to different religions. And thus they started saying *sï-yasā*, namely, the three *tarlïbs* which Chingiz Khan established *(rattaba)*". The Turks then omitted the first of the two words and said *yasā* for a long time. Then they said *yasaq* instead, and this form of the term "lasted up to nowadays". The term *sï yasā* spread to other realms, and reached even Egypt and Syria. The people of those two countries, however, found it difficult to pronounce that term properly, and they said, instead, *siyāsa*, in conformity with the way that the Arabs corrupt words from foreign languages *(fa-thaqulat 'alayhim fa-qālū siyāsa 'alā taḥrīf awlād al-'Arab fï al-lughāt al-'ajamiyya)*. (2)

There can be no doubt that this whole explanation is nonsensical, and no purpose will be served by refuting it wholly or partly. The main reason for bringing it in such detail is to point at one of the greatest drawbacks of Ibn Taghrībirdī as a reliable source, especially as this applies also to a far more important piece of evidence on the *yāsa* by the same author, which will be discussed below. His acquaintance with Mamluk society, especially of his own time, is certainly outstanding, a fact which I stressed on various occasions. Too often, however, his vanity and his unconcealed feeling of superiority over all those who, unlike him, did not belong to the military aristocracy, (3) and did not know Turkish, led him to make all kinds of little founded and hasty assertions, just for the sake of self aggrandizement. What is, however, certain about all this fantastic theory of Ibn Taghrībirdī, is that he could not have invented it, had the form *siyāsa* for *yāsa* not been in use in the Mamluk Sultanate in his time. What greatly supports this

(1) In *Nujūm*, VI, p. 268, l. 14 our author says: Tatars.

(2) *Nujūm* (C), VI, p. 268, ll. 15-16. In *Nujūm* (C), VII, p. 183, l. 8 the same author says: "*sī yasā* was difficult for the common people to pronounce, and they distorted it in the way they are used to distort, and said *siyāsa*" *(fa-thaqula dhālika 'alā al-'āmma fa-ḥarrafūhā 'alā 'ādat taḥrīfihim wa-qālū siyāsa)*. See also *Nujūm*, V, pp. 365, l. 3-367, l. 13.

(3) He was the son of Taghrībirdī, the famous Commander-in-Chief.

conclusion of mine is that Ibn Taghrībirdī, when he copies al-Ṣafadi, changes that author's *yāsa* into *siyāsa* without any connection with his above mentioned theory.

Ibn Khaldūn, who admits that his source on Chingiz Khān and his descendants is Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī, (1) and who refers also to al-'Umarī's dependence on al-Juwaynī, (2) says: *wa-kataba [Jinkiz Khān] lahum kitāban fī al-siyāsa sammāhu al-siyāsa al-kabīra dhakara fīhi aḥkām al-siyāsa fī al-mulk wal-ḥurūb wal-aḥkām al-'āmma).* (3) Here the term *yāsa* disappears completely and *siyāsa* is mentioned three times. What Ibn Khaldūn calls *al-siyāsa al-kabīra* is called by his source, al-'Umarī, in exactly the same context, *al-yāsa al-kabīra.* (4) Speaking of the particular adherence of the Mongols of the Chaghataid kingdom and of Mongolia and China to the *yāsa*, Ibn Khaldūn calls it the *siyāsa* of Chingiz Khān, (5) whereas al-'Umarī, again exactly in the same context, calls it the *yāsa* of the selfsame person. (6) Ibn Khaldūn thus changed *consciously* al-'Umarī's *yasā* into *siyāsa*, never using the form *yāsa* at all! (7)

It should, however, be emphasized that until now *all* the instances of using the form *siyāsa* for *yāsa* were encountered only in *late* Mamluk sources (not earlier than the chronicle of Ibn Khaldūn). (8) The fact that these later sources have been

(1) *Kitāb al-'Ibar*, V, pp. 525, l. 12-527, l. 17, and especially p. 525, ll. 14-15 and p. 527, ll. 6-7.

(2) *Ibid.*, V, p. 256, ll. 12-14.

(3) *Ibid.*, V, p. 526, ll. 24-26.

(4) Al-'Umarī, ed. K. Lech, p. 8, l. 5.

(5) *Kitāb al-'Ibar*, V, p. 532, ll. 4-7.

(6) Al-'Umarī, ed. Lech, p. 41, ll. 1-6. See also W. Fischel, "Ibn Khaldūn's sources for the History of Genghiz Khan and the Tatars", *JAOS*, vol 76 (1956), pp. 92b note 16, 95, 96 and note 52, 98b; *Ibn Khaldūn in Egypt*, Berkeley-Los Angeles, 1967, p. 90 and notes 32, 33; p. 103; Lech, *op. cit.*, p. 72 and p. 88, note 51.

(7) Ibn Khaldūn knew well the meaning of *siyāsa* in the *Muslim* sense (*al-Muqaddima*, ed. Quatremère, vol. I, pp. 272-6, 343). See also below. According to Quatremère the Mongol Qirats, who came as *wāfidiyya* to the Mamluk sultanate were called *abnā' al-siyāsa* in Ibn Iyās' chronicle (*Histoire des Mongols de la Perse*, Paris, 1936, p. CLXIVA and Dozy, *Supplément*, under *siyāsa*), which must have been a corruption of *abnā' al-yāsa.* I could not find, however, that expression in that source.

(8) See, however, Baybars al-Manṣūrī and al-Nuwayrī in Tiesenhausen, *Recueil*, I, pp. 91, ll. 6-7 and 138, ll. 18-19, who speak about the same incident. But that *siyāsa* here stands for *yāsa* is a very remote possibility.

proved to have distorted the *yāsa* of earlier sources into *siyāsa* greatly enhances the possibility that this distortion is a rather late phenomenon under the Mamluks. (1) Another point which has to be stressed is that though *siyāsa* could, and did, mean *yāsa* on certain occasions and at a certain period, this does not mean at all that whenever al-Maqrīzī or anybody else claims that *siyāsa* is *yāsa*, he is right.

b) The *Siyāsa* in the Sense of Administrative Justice.

We shall now discuss very briefly the *siyāsa* in its strict *Muslim* sense. But before doing so we have to refer again to the correction we made in our interpretation of what al-Maqrīzī meant when he contrasted the Muslim *siyāsa* with the Mongol *yāsa-siyāsa* (see above, p. 110 and note 3). What he meant was that the last one was not even an iniquitious *siyāsa (siyāsa ẓālima)*, but something completely different, which does not bear any resemblance even to the worst manifestation of Muslim injustice. Therefore, compromise between Muslim law and Mongol law, according to our author, is much more unlikely than had been reflected in our incorrect interpretation.

The best, clearest and most concise definition of the *siyāsa* was given by J. Schacht. We shall reproduce here part of it. "The discretionary power of the sovereign which enables him, in theory, to apply and to complete the sacred law, and, in practice, to regulate by virtually independent legislation matters of police, taxation, and criminal justice, all of which had escaped the control of the *ḳāḍī* in early 'Abbāsid times, was later called *siyāsa*... *siyāsa* means, literally, 'policy', and it comprises the whole of administrative justice which is dispensed by the sovereign and by his political agents, in contrast with the ideal

(1) The discussion here is restricted to the use of *yāsa-siyāsa* in the Mamluk sultanate alone. Therefore, Quatremère's view about the analogy between *yāsa* and the Persian *siyaset* (*Histoire des Mongols*, pp. CLXIIIa-CLXVc) is out of the scope of the present article. We shall only note here that the Damascene historian Ibn 'Arabshāh (854/1450), who spent much time outside the Mamluk Sultanate and knew Persian well, speaks about *al-yāsāq wal-siyāsa* (*Fākihat al-Khulfā'*, ed. Freytag, p. 139, see also p. 88). For the combination *yāsā ve-siyāset* see Juwaynī (Qazwīnī's edition), I, pp. 29, ll. 16-17, 227, l. 6.

system of the *sharī'a*, the religious law of Islam, which is administered by the *ḳāḍī*. The application of *siyāsa*, in the nature of things, often touches the *naẓar fil-maẓālim*, and both terms are, to a certain extent, synonymous. The *ḳāḍīs*, too, are obliged to follow the instructions which the ruler may give them in exercise of his power of *siyāsa* within the limits assigned to it by the *sharī'a (siyāsa shar'iyya)*". (1)

Administrative justice in the Mamluk Sultanate is described by al-Maqrīzī in his chapter on the *Maẓālim*, which precedes the passage translated in this article. He says: "Since the time of Mamluk rule the trial of *Maẓālim* cases in Egypt and Syria has been called the *siyāsa* justice. Those who had the authority to judge by it were the viceroy, the grand chamberlian, the town's chief of police and the provincial governors. The *siyāsa* justice will soon be discussed" *(wa-qad 'urifa al-naẓar fī al-Maẓālim mundhu 'ahd al-dawla al-turkiyya bi-diyār Miṣr wal-Shām bi-ḥukm al-siyāsa wa-huwa yarji' ilā nā'ib al-salṭana wa-ḥājib al-ḥujjāb wa-wālī al-balad wa-mutawallī al-ḥarb bil-a'māl wa-sa-yarid in shā'a Allāh al-kalām fī ḥukm al-siyāsa 'an qarīb)*. (2)

For the purpose of the present article the major point which has to be emphasized is the following one. The more administrative *(maẓālim-siyāsa)* justice developed and gained strength, the greater were its chances and opportunities to clash with the *sharī'a* and encroach upon its sacred domain. The decline of the prestige and the authority of the *qāḍis*, as was the case in

(1) *An Introduction to Islamic Law*, p. 54.

(2) *Khiṭaṭ*, II, p. 208, ll. 32-34. Al-Maqrīzī refers, of course, here to his passage on the *siyāsa*, most of which was translated in the present article. See also Ibn Khaldūn, *Muqaddima* (ed. Quatremère), I, p. 343 (Rosenthal's translation, I, pp. 386-7); de Sacy, *Chrestomathie Arabe*, II, pp. 183-4 (note 36); Quatremère, *Histoire des Mongols de la Perse*, CLXVIII-CLXIX (note 242); Dozy, *Supplement*, art. *siyāsa*; Goldziher, art. Fiḳh, *EI'*, II, pp. 110b-111a; Gibb and Bowen, *Islamic Society and the West*, II, p. 119; E. Tyan, *Histoire de l'Organisation judiciaire en Pays d'Islam*, Leiden, 1960, pp. 343, 446-7, 448, 451-2 and index; R. Levy, *The Social Structure of Islam*, p. 261. Tyan goes to the opposite extreme to which Poliak went. He denies *any* Mongol influence on the Mamluks, and his main argument is that the Mongols never occupied Egypt and their stay in Syria was very short (*ibid.*, p. 452, in the note.) But Mongol influence had other channels for reaching the Mamluk sultanate.

the Mamluk sultanate, could only accelerate that process. That was what really bothered al-Maqrīzī, and he searched for a line of argument which would demonstrate the danger to the *sharī'a* in the most frightening way.

Al-Maqrīzī's wrong Assertions and Presentation.

With this knowledge in mind it will be easier for us to evaluate more correctly al-Maqrīzī's assertions in the passage under discussion. Our main arguments against them are: a) that our author grossly inflated the role of the Mongols; b) that he inserted the *yāsa* into a texture to which it does not belong; c) that the situation and developments he describes are perfectly and much more logically explained without any recourse to the *yāsa*.

There can hardly be a more fantastic claim than that "Egypt and Syria became crammed with Mongol peoples and their customs and manners spread there". The grave limitations of the impact of the Mongols who came over to the Mamluk sultanate on Mamluk society have already been pointed out in this article, as well as the fact that the Mongols in Syria, who were settled outside the main urban centers, assimilated and disappeared very quickly. To this should be added that even in Cairo the Mongols disappeared quite soon as a compact and distinct body. (1) The Oirats proved to have had a rather longer staying power in the sultan's court and in Qūṣ in Upper Egypt, but their effects were not more than marginal. As for the Mongol prisoners captured in 'Ayn Jālūt, the Mamluk chronicles, including al-Maqrīzī's own *Sulūk*, do not mention at all the capture of "a great number" *(khalq kathīr)* of them. Neither do they use a similar expression. The fate of these prisoners, after their capture, is shrouded in total, or almost total, obscur-

(1) Al-Maqrīzī again exaggerates, when he states elsewhere that the Mongol *wāfidiyya* "became numerous in the country of Egypt" *(takāṯarū bi-diyār Miṣr)* (*Khiṭaṭ*, II, p. 118, ll. 1-2), for their overwhelming majority was in Cairo. The development of al-Lawq area and its surroundings which our author attributes to Mongol *wāfidiyya* settlement (*ibid.*, ll. 2-3) needs further proof. In any case, even in that area there is no evidence of durable Mongol influence. See also Ibn 'Abd al-Ẓāhir, ed. Sadeque, pp. 58, l. 22-59, l. 1, from whom al-Maqrīzī copied, and who does not mention at all the increase of the Mongols' number in Egypt.

ity. Therefore, our author's speculation about their impact hangs in the air. As we have already shown al-Maqrīzī exaggerated beyond recognition, in the passage under discussion, the dimensions and significance of the *khuṭba* to Berke Khān. What distorted the whole perspective of that *khuṭba* was that he completely ignored, in that passage, sultan Baybars, whose name was mentioned in the Friday sermon *before* the name of Berke Khan. All this demonstrates how extremely shaky is the very basis upon which al-Maqrīzī built his thesis.

The most important and most pertinent part of the whole passage to our subject is al-Maqrīzī's claim that the Mamluks were tried, in their internal disputes, by the ordinances of the *yāsa* and that it was the *ḥājib* who tried them according to that code (p. 112). What we know from a contemporary source about the position of the code in question in Mamluk society will be discussed in the last part of the present article. As for the *ḥājib*, no Mamluk author, except al-Maqrīzī in this particular passage, claimed that he judged the Mamluks by the Mongol law. Moreover, the definition of the *ḥājib*'s functions which opens our author's passage, and which he copied from al-'Umarī, has no trace of such a claim, in spite of the fact that it stresses the *ḥājib*'s authority as a judge of the officers and army. The great weight of al-'Umarī's evidence on this subject will be referred to a little later. To all this should be added the following argument. When al-Maqrīzī himself in his chapter on the *maẓālim* and *dār al-'adl*, speaks about the *siyāsa*, he identifies it with *maẓālim* (see p. 120), i.e. with administrative justice, and states that the *ḥājib* had to share it with at least three other office holders (if we do not count the sultan, to whom all these office holders had to submit). In this independent evidence there is no trace of the *yāsa* or of the *ḥajib* as the one who has the sole authority to judge according to it.

The most outstanding feature of al-Maqrīzī's presentation of his case in his *siyāsa* passage is, that after taking out of it that part which deals with the *yāsa's* contents and which he copied from al-'Umarī without acknowledgement, and after demonstrating the shakiness of his claim about the *ḥājib* as a Mongol law expert and judge, there is practically nothing left

there to connect it in any way with the *yāsa*. (1) What remains is that nostalgic, and, to a great extent, justified, complaint, common to so many late Mamluk historians, about the deterioration of the moral and other standards inside and outside Mamluk society, (2) with particular stress on the relations and clashes between the *qāḍis* and the *ḥājibs*, who were the gradually winning side, a process in which the Mongol *yāsa* played no role whatsoever.

What is, in all prabability, right in our author's presentation, is that the *ḥājibs*, who had been taking a steadily growing part in the *maẓālim-siyāsa* trials, started judging, from a given date onwards. certain civilian elements in matters which had been within the exclusive authority of the *sharī'a*. But this by no means implies that they ever judged their civilian litigants according to the *yāsa*! What happened in 753/1352 (3) was simply that in order to defend the foreign merchants from the injustice of the *Ḥanafite* chief *qāḍī*, the sultan transferred their case to the Great Chamberlain so that he would try it by *aḥkām al-siyāsa*, (4) namely, by administrative justice. Al-Maqrīzī just picked that piece of evidence in order to support his *yāsa-siyāsa* thesis, although, in actual fact, it is utterly irrelevant to it. (5)

(1) If we exclude his erroneous and ignorant explanation for the development of that term, namely that at first there was *yāsa*, which changed into *yasaq*.

(2) He does not even forget to pour his habitual hatred over the Copts, who are entirely irrelevant to his theme.

(3) Cp. also the version of *Sulūk*, II, pp. 863, l. 2-864, l. 2.

(4) *Sulūk*, II, p. 863, ll. 9-10; *Khiṭaṭ*, II, p. 222, ll. 3-4.

(5) In the full version of this work the *siyāsa* in the sense of administrative justice, the *dār al-'adl*, and particularly the office of the *ḥājib*, which appropriated much of the authority of the declining office of the viceroy *(nā'ib al-salṭana)*, are studied in great detail. This puts al-Maqrīzī's claims in a much better perspective than could be done in the present summary. His passage on the *siyāsa-yāsa* is also examined there much more minutely. See the good article *Ḥādjib* in *EI*². See also the most interesting piece of evidence on Baktimur *al-Ḥājib*, the administrative justice *(siyāsa)* expert (*Khiṭaṭ*, II, p. 64, ll. 37-39) and *Manhal*, IV, fol. 70b. For the vituperations against the *tōrā-yāsa* in the Mamluk sources see e.g. *al-Durar al-Kāmina*, II, p. 517, l. 1; *Fākihat al-Khulafā'*, pp. 234, ll. 11-12, 31, 235, ll. 10-11.

The Earliest Instances of Siyāsa *Justice.*

The earliest instance of *siyāsa* justice under the Mamluks known to the present writer belongs to the reign of al-Ashraf Khalīl (689/1290-693/1293). In his account of that Sultan's activities in the House of Justice *(Dār al-ʿadl)* the historian Ibn ʿAbd al-Ẓāhir says that cases belonging to the *sharīʿa* he passed on to the *qāḍīs*, whereas cases belonging to the *siyāsa* he disposed of himself *(wa-mahmā kāna maradduhu ilā al-sharʿ al-sharīf raddahu ilā ḥukkāmihi aw ilā al-siyāsa anfadha fīhi māḍiya aḥkāmihi).* (1) Here the Mamluk historian speaks undoubtedly about administrative justice and nothing else. (2)

The term *siyāsa* in the sense of administrative justice seems to have been used considerably *before* the establishment of the Mamluk sultanate. Poliak was the first who referred to the important evidence which proves the early existence of this term, although he interpreted it wrongly.

Abū Shāma, following Ibn al-Athīr, describes Nūr al-Dīn Maḥmūd b. Zankī (541/1146-568/1173) as a very religious, very just and good-hearted person. Unlike the rulers "of this time" (i.e. the time of Ibn al-Athīr) he did not punish people solely on the basis of suspicions and accusations, but he demanded to have witnesses against the accused. If a proof, which is acceptable by the *sharīʿa* standards, would be established against that accused person, he would be punished according to the *sharīʿa* criteria without exceeding them. As a result of this policy of Nūr al-Dīn God protected the people of his realm from the evil which peoples of other realms experienced and which was accompanied by the employment of *severe siyāsa* and by exaggerated punishments and chastisements on the ground of suspicion alone. Nūr al-Dīn's country, in spite of its big size, thus became safe, and the number of criminals diminished by the blessing of justice and the observance of the pure *sharīʿa (wa-min ʿadlihi annahu lam yakun yuʿāqib al-ʿuqūba allatī yuʿāqib bihā al-mulūk fī hādhihi al-aʿṣār ʿalā al-ẓinna wal-tuhma*

(1) *Al-Alṭāf al-Khafiyya,* ed. Moberg, Lund, 1902, p. 54, ll. 14-15.
(2) For a different view see Rabie, *op. cit.*, p. 31, note 2.

bal yaḷlub al-shuhūd ʿalā al-muḷḷaham fa-in qāmat al-bayyina al-sharʿiyya ʿāqabahu al-ʿuqūba al-sharʿiyya min ghayri ṭaʿaddin fa-dafaʿa Allāh bi-hādhā al-fiʿl ʿan al-nās min al-sharr mā yūjad fī ghayri wilāyatihi maʿa shiddat al-siyāsa wal-mubālagha fī al-ʿuqūba wal-akhdh bil-ẓinna wa-aminat bilāduhu maʿa saʿatihā wa qalla al-mufsidūn bi-barakat al-ʿadl wa-iṭṭibāʿ al-sharʿ al-muṭahhar. (1)

A few pages later Abū Shāma, basing himself on another source, says that when Nūr al-Dīn annexed Mosul to his kingdom, he ordered its governor *(shiḥna)*, Kemishtakīn, to do everything according to the *sharīʿa (an lā yaʿmal shayʾan illā bil-sharʿ)*. The same source states that *Nūr al-Dīn never implemented the siyāsa (kāna lā yaʿmal bil-siyāsa)*. This caused resentment in Mosul, and people there said to Kemishtakīn that the number of criminals, robbers and evil doers had increased, and the only way to overcome that plague was to kill and crucify the culprits. They asked him to write to Nūr al-Dīn and explain the situation, but he did not dare to do so. At last Shaykh ʿUmar al-Mullā, Nūr al-Dīns trusted representative in Mosul, took courage and wrote his master telling him, that in view of the dangerous situation, *a certain kind of siyasa has to be employed (yuḥtāj ilā nawʿ siyāsa)*, for only killing, crucifying and beating can be effective. To strengthen his argument al-Mullā asked categorically: 'if a person is robbed in the desert [in the open country?] *(fī al-barriyya)* who will give witness on his behalf?' When Nūr al-Dīn received the letter he turned it and wrote on its back that God knows better than man and he made for him a perfect *sharīʿa*. Had he thought that the *sharīʿa* needed addition, he would have included that addition in the *sharīʿa* anyway. (2)

There cannot be the slightest doubt that Abū Shāma speaks here about administrative justice and about nothing else. Therefore, *all* the assertions in Poliak's following statement should be considered as entirely unfounded. "Nur al-Din Zangi was the first who compelled the Turkish military caste to

(1) *Kitāb al-Rawḍatayn*, Cairo, 1287 H, p. 7, ll. 27-30.
(2) *Ibid.*, p. 13, ll. 15-26.

comply with the demands of the Islamic law, and he is explicitly stated to be one who abandoned in favour of this law the *siyāsa*, a term evidently designating here not the Great Yāsa, which did not yet exist, but the local Yāsa of the Zangid state." (p. 863). This statement should be rejected not only because Abū Shāma's account leaves no room for uncertainty about the type of *siyāsa* which Nūr al-Dīn opposed, but also, as we have already emphasized, because there is no indication yet for the occurrence of the term *yāsa* before the Mongols, and because there is no specific instance for the distortion of *yāsa* into *siyāsa* before Ibn Khaldūn (this last argument applies also to al-Ashraf Khalīl's *siyāsa* and to the *siyāsa* case of 753/1352, both of which were cited above). The extraordinary thing about Poliak's approach to the *yāsa-siyāsa* problem is that he handles it as if a *siyāsa* in the strictly *Muslim* sense had never been in existence. In this respect he gravely distorts al-Maqrīzī's evidence. (1)

The account of Nūr al-Dīn's attitude to the *sharī'a* and the *siyāsa* is important for yet another reason. It shows how vital was administrative justice as a complementary instrument to the Muslim Sacred Law. At the same time, however, it shows how much more severe and less restrained that kind of justice was in comparison with the *sharī'a* and how easily it could be misused by an arbitrary and tyrannous ruler, or by his representatives. (2)

In my view only one conclusion can be drawn from the above examination of al-Maqrīzī's passage. Our author, who had been greatly worried by the decline of the authority of the *qāḍīs* and by their giving in to the ever-growing power of the domineering and ignorant (3) *ḥājibs*, seized upon the tendency existing in

(1) « *Le caractère colonial*, etc. », pp. 235-6; "The Influence, etc.", pp. 862, 863.

(2) This by no means implies that the verdict of the administrative judge was necessarily more just than that of the *qāḍī*. In the two cases of the foreign merchants studied in the present article the intervention of the *siyāsa* judge was caused by the injustice made to these merchants by the *qāḍīs*.

(3) The late Mamluk historians, including al-Maqrīzī, are in complete agreement about the ignorance and villainy of the *ḥājibs* of their time. See also my "Studies on the Structure, etc.", *BSOAS*, 1954, p. 60 and note 5.

his time of corrupting *yāsa* into *siyāsa* in order to frighten his readers and persuade them that the *ḥājibs* had been trying them by a pagan law. To make his argument more convincing, and impress those readers with his authoritative knowledge, he transplanted the data on the contents of the *yāsa* from its natural environment to a completely alien soil, taking care that his source of information would be shrouded in a thick veil of obscurity. That the *ḥājibs* actually ever did judge by the *yāsa* is most improbable, especially in al-Maqrīzī's own time, when Mongol power and Mongol influence have already long disappeared (see also below). To this should be added that no Mamluk author, except al-Maqrīzī, claimed that the civilians in the Mamluk reign were ever tried by the *yāsa*. Furthermore, and as already stated, there is no convincing evidence that it was the *ḥājibs* who tried members of the Mamluk aristocracy by that code (see also below). In the light of this state of things the following fact receives great significance. Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī, who showed greater interest in the *yāsa* than any other Mamluk historian, and who was the only author anywhere who compared its position in the various Mongol states, does not even hint at the existence of that code in the Mamluk sultanate. It had already been stated that al-'Umarī never mentions the *yāsa* in connection with the Mamluk *ḥājib* (p. 122) (1)

Two subjects remain still to be studied: a) The evidence on Baybars and the *yāsa*; b) The *contemporary* evidence on the employment of the *yāsa* in the Mamluk sultanate.

The Evidence on Baybars and the Yāsa.

The most categorical and unqualified testimony of a Mamluk source, beside that of al-Maqrīzī, about the introduction of the *yāsa* into the Mamluk sultanate is that of Ibn Taghrībirdī. According to that historian this took place during the reign of Sultan Baybars I, and was accompanied by the introduction of a host of Mongol offices by that sultan.

In his obituary of Baybars he says that he "followed the ways of the kings of the Tatars and most of Chingiz Khan's ordinances

(1) See also Section A of the present article, *SI*, fascicle XXXIII, p. 111.

relating to the *ṭorā* and the *yasaq (kāna yasīr ʿalā qāʿidaṭ mulūk al-Taṭar wa-ghālib aḥkām Jinkiz Khān min amr al-yasaq wal-ṭōrā)*. (1) In his obituary of Chingiz Khan the same author says: "When Baybars became Sultan he loved to follow, in his reign, the ways and manners of Chingiz Khan, and he did his utmost [in order to achieve that aim]. He established during his rule many things which did not exist before him in Egypt, like blowing the bugle and the creation of new offices as we shall mention, by God's will, in his obituary" *(wa-lammā an ṭasalṭana al-Malik al-Ẓāhir Rukn al-Dīn Baybars al-Bunduqdārī aḥabba an yasluk fī mulkihi bil diyār al-Miṣriyya ṭarīqaṭ Jinkiz Khān hādhā wa umūrahu fa-faʿala mā amkanahu wa-raṭṭaba fī salṭanaṭihi ashyāʾ kaṭhīra lam ṭakun qablahu bi-diyār miṣr miṭhl ḍarb al-būqāṭ wa-ṭajdīd al-waẓāʾif ʿalā mā nadhkuruhu in shāʾa Allāh fī ṭarjamaṭihi)*. (2) In Baybars' obituary Ibn Taghrībirdī gives a long list of offices which, according to him, that sultan either transformed or created under Mongol influence. (3) This evidence of our author had already been reproduced elsewhere in considerable detail by the present writer. (4)

On the face of it this seems to be an irrefutable proof for the impact of the Mongol example in general and of the *yāsa* in particular on the Mamluk sultanate. The attribution of that impact to the reign of Baybars I makes it look even more acceptable, considering his particularly strong ties with the Golden Horde, and considering the fact that he did adopt certain Mongol manners (see above). Berke Khān's profession of unswerving adherence to the *yāsa* in his first letter to Baybars, (5) might also induce that Mamluk ruler to imitate the Mongol Khān in this respect.

A more thorough scrutiny, however, of Ibn Taghrībirdī's evidence does not tend so strengthen it. Its main drawback is that it is the evidence of a very late Mamluk historian, which,

(1) *Nujūm* (C), VII, p. 182, ll. 16-17.
(2) *Ibid.*, VI, pp. 268, l. 16-269, l. 2.
(3) *Ibid.*, VII, pp. 182, l. 16-183, l. 2.
(4) "Studies on the Structure of the Mamluk Army", *BSOAS* XVI (1954), pp. 68-9. See also *Chrestomathie Arabe*, II, pp. 184-190 (note 39).
(5) See Section B, *SI*, fascicle XXXIV, pp. 167-172.

as far as I know, is not supported by any other source. It is true that a later Mamluk writer, Jalāl al-Dīn al-Sūyūṭī (died 911/1505), states that according to "a certain historian" *(qāla ba'ḍ al-mu'arrikhīn)* Baybars I followed the example of Chingiz Khan, etc. But a comparison of al-Suyūṭī's and Ibn Taghrībirdī's texts leaves no doubt that the first copeid from the second almost word for word. (1) The Suyūṭī evidence implies yet another thing. It shows that that writer, with his almost unparalleled erudition, did not know any other author who attributed to Baybars what Ibn Taghrībirdī attributed to him.

The crucial question is, of course, whether Ibn Taghrībirdī's evidence can be corroborated in any way by the early sources, and, above all, by Baybars' two excellent contemporary biographers, Ibn 'Abd al-Ẓāhir and Ibn Shaddād al-Ḥalabī. The answer to this question is negative. The same answer applies to the chronicles of al-Yūnīnī and al-Nuwayrī, the closest historians to Baybars' time after these two biographers. This fact is of the highest significance, for all these sources consider Mamluk-Mongol relations to be the most important factor during that Sultan's reign, and furnish us with an extremely rich and detailed information on this subject.

Of interest in this context is Ibn 'Abd al-Ẓāhir's account of the delegation sent to Cairo in 667/1269 by Ilkhān Abaghā with the purpose of making peace between the two Empires. Our author gives the full text of Abaghā's letter and of Baybars' answer. In Abaghā's boastful letter the *yāsa* or *yāsas (yāsāh, yāsāt)* of Chingiz Khān and of himself are repeatedly mentioned in a tone of condescending superiority. (2) Baybars' answer, in which he rejects Abaghā's terms, includes the following sentence: "How can we come to terms when the *yāsa* which we have is greater than the *yāsa* of Chingiz Khan, for God has

(1) Cp. *Ḥusn al-Muḥāḍara*, Cairo, 1327 H, vol. II, p. 85, ll. 10-13 (the 1219 H edition, II, p. 113) with *Nujūm* (C), VI, pp. 268, l. 17-269, l. 4. Cp. also *Ḥusn al-Muḥāḍara*, II, p. 85, ll. 10-19 with *Nujūm* (C), VII, pp. 182, l. 16-186, l. 8. See especially how al-Suyūṭī (*Ḥusn*, II, p. 85, ll. 18-19), in copying from *Nujūm* (C), p. 185, ll. 12-13, corrupted Ibn Taghrībirdī's text. See also Tiesenhausen, *Recueil*, I, p. 11.

(2) *Sīrat al-Malik al-Ẓāhir*, Fātiḥ, Arab MS No. 4367, fol. 129a, ll. 1, 4, 5, 10.

given us the rule over forty kings" *(wa-kayfa yaqa' al-iltifāq wa-naḥnu al-yawm al-yāsāh allatī lanā hiya a'ẓam min yāsāh Jinkiz Khān wa-qad a'ṭāna Allāh mulka arba'īna malikan).* (1) Now if the Mongol *yāsa* played any important role in Baybars' reign it is very doubtful that he would speak about it and about the venerated Chingiz Khān in this unappreciative manner. In all probability he referred to a Mamluk *yāsa* only for the sake of using a term familiar to Abaghā, (2) and highly valued by him. The thing which he definitely wanted to emphasize was that the Mamluk code was superior to the Mongol code, (3) and this implies that the two codes were different.

What makes Ibn Taghrībirdī's assertion about Baybars' adoption of Mongol institutions and of the *yāsa* very doubtful is the following fact. Our author's summing up of that Sultan's feats and achievements, where the above assertion is included, is copied verbatim, or almost verbatim, from the chronicle of Quṭb al-Dīn al-Yūnīnī. (4) Yet in al-Yunīnī's text there is nothing to support our author's assertion. This proves that Ibn Taghrībirdī was absolutely honest in attributing that assertion to himself alone. *And here lies its great weakness*, for the only meaning of that honesty is that Ibn Taghrībirdī had no written source on which he could base his contention. The chances of the existence of a reliable *oral* tradition in his time about Baybars' period are also very meagre, considering the fact that the Mongols had already ceased to exist as an important factor and the Kipchakis had already been supplanted by the Circassians long before he had been born. In view of his great

(1) *Ibid.*, fol. 129b, ll. 8-10. The account of the same correspondence in the chronicles of al-Maqrīzī and Ibn Taghrībirdī is both abridged and vague. Neither of them mentions the exchange of remarks about the *yāsa* (*Sulūk*, I, pp. 572, l. 18-574, l. 8; *Nujūm* (C), VII, pp. 144, l. 13-145, l. 5).

(2) In the same way as Muslim authors, when writing to their coreligionists, called the *yāsa* so frequently the *sharī'a* or the *sunna* of the Mongols.

(3) The whole vein of Baybars' letter is the emphasis of Mamluk superiority over the Mongols. He does not forget to extol the Mamluk victory at 'Ayn Jālūt.

(4) Cp. *Nujūm* (C), VII, pp. 179-198 with al-Yūnīnī's *Dhayl Mir'āt al-Zamān*, Hyderabad, Deccan, 1960, vol. III, pp. 264-269. On pp. 178, l. 4-179, l. 4 our author does cite al-Yūnīnī at the end of the passage, and even says *intahā kalām Quṭb al-Dīn al-Yunīnī*. Yet he goes on copying from the same source numerous pages, though without sticking to the same order.

vanity, which led him to express, from time to time, with a display of unshakable authority, unfounded opinions, (1) and suggest imaginary etymologies, the possibility can not be excluded that here again he tells us either groundless or a much inflated story. (2)

At the present moment, however, it is too early to pass final judgment on our author's testimony. A systematic comparison of the Mamluk institutions and offices with those of the Ayyubids on the one hand and those of the Mongols on the other, has to be made before establishing the degree of the validity of that testimony.

The Contemporary Evidence on the Yāsa *under the Mamluks.*

We shall now turn to the study of the last subject of the present article: The *contemporary* evidence on the employment of the *yāsa* in the Mamluk sultanate. The only such evidence known hitherto pertains to the third reign of al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāūn (709/1310-741/1340), namely, at a period when Mongol might and influence have long passed their zenith and when Mongol friendship or emnity were of a much lesser import to the Mamluks than a short time earlier.

The evidence in question is centered upon two Mamluk amirs, who acquired considerable power and influence during that reign. They are Ūtāmish (or Aytmish) (3) al-Muḥammadī (or al-Ashrafī) and Ariqṭāy al-Ashrafī. Of these two, the first one, especially as far as the *yāsa* and relations with the Mongols are concerned, was much more important.

Before dealing, however, with the crucial evidence about the connection of these two amirs with the *yāsa*, something about their careers under al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāūn has to be

(1) Ibn Taghrībirdī's remarks and comments on his own time are far more reliable and valid than his comments on earlier periods.

(2) Ibn Taghrībirdī's nonsensical explanation of how *yāsa* became *sī-yāsa* and then *siyāsa* comes together with his story about Baybars' adoption of the Mongol institutions and the Mongol code, a fact which does not add strength and conviction to that story.

(3) See also the Appendix to this article. Because Aytmish is more frequent than Ūtāmish only this form of his name will be used henceforward.

told. Their rise to power is closely connected with that Sultan's escape to al-Karak from amirs Baybars al-Jashnakīr and Salār, and with his triumphant return from there. As soon as he arrived in al-Karak, al-Nāṣir Muḥammad dismissed its governor and appointed in his stead Aytmish al-Muḥammadī. Aytmish, Ariqṭāy and Arghūn al-Dawādār were ordered to have their quarters in the most strategic point of the town, namely, the upper part of its citadel *(ʿulw al-qalʿa)*. (1) This proves that these three were the most trusted of all his followers. (2) Al-Nāṣir Muḥammad knew that he would not be able to recapture the throne without the assistance of the governors of Syria. It was Aytmish who was entrusted with the highly responsible and delicate task of winning them over. He personally went to each of them, and, on the whole, succeeded in his mission. (3) When the sultan went back to Cairo, to regain his throne, he left Aytmish in al-Karak, (4) undoubtedly with the purpose of leaving it in the safest hands, in case he would have to withdraw to it again. (5)

The extraordinary thing about the central part played by Ariqṭāy, Arghūn and, above all, Aytmish, during the Sultan's exile in al-Karak is that all three were at that time *private soldiers*! They received the rank of amir only after his return to the capital, together with some thirty of his own Mamluks (25 Shawwāl 709/28 March 1310). (6) For the subject of the *yāsa* it is important to note that the three belonged to the Sultan's unit of bodyguards *(khāṣṣakiyya)*. (7)

(1) *Sulūk*, II, pp. 44, l. 8-45, l. 5. Aytmish's letter of appointment as governor of al-Karak was preserved by al-Qalqashandī (*Ṣubḥ*, XII, pp. 220, l. 11-222, l. 18).

(2) All the three were the Mamluks of the Qalāūn family. Arghūn, a Mamluk of al-Manṣūr Qalāūn, was brought up together with al-Nāṣir, Qalaūn's son (*Durar*, I, p. 351, ll. 12-14). Aytmish and Ariqṭāy were the Mamluks of al-Ashraf Khalīl, al-Nāṣir Muhammad's brother (*Durar*, I, pp. 354, ll. 2-3, 424, l. 12). When al-Nāṣir Muḥammad took refuge in al-Karak he does not seem to have had yet strong Mamluks of his own.

(3) See e.g. *Sulūk*, II, pp. 56, l. 15-58, l. 6, 61, l. 13-62, l. 12.

(4) *Sulūk*, II, p. 105, ll. 19-20.

(5) Al-Karak played a very important role in the history of the House of Qalāūn. It is discussed elsewhere by the present writer.

(6) *Sulūk*, II, p. 77, ll. 19-20.

(7) *Ibid.*, II, p. 109, l. 14.

When al-Nāṣir Muḥammad felt safe on his throne, he recalled Aytmish to the capital (711/1310), (1) where he could make a much better use of him than in that remote corner. Yet the title "the Governor of al-Karak" stuck to him till the end of his life. During his stay in Cairo the Sultan entrusted him, time and time again, with tasks which reflected his unlimited confidence in him. (2) When amir Qarāsunqur, the governor of Aleppo, decided to go over to the Mongol Khān of Persia, it was Aytmish whom the Sultan sent to make him change his mind and to persuade his protector, Shaykh Muhannā, to prevent his escape. (3) When the Sultan intended to march against the Mongols (Shawwal 712/February 1313) he appointed him as the "viceroy in absence" *(nā'ib al-ghayba)* and quartered him in the Cairo citadel. (4) When the sultan went on his pilgrimage in 719/1319 he left only Arghūn, who was then the viceroy, and Aytmish in the citadel and sent the rest of the amirs to their feudal fiefs *(iqṭā'āt)*, for fear of a plot. (5)

All that had been said up till now about the special relations between the sultan and Aytmish could have only indirect, though by no means negligible, bearing on his position as an authority on the *yāsa*. We shall now present evidence of a much more direct character.

There can be no doubt that the most important event in the foreign relations of the Mamluk sultanate during al-Nāṣir Muhammad's third reign was the conclusion of a peace and friendship treaty between the Mamluks and the Mongol Īlkhāns during the third decade of the 8th/14th century. (6) At the time of its conclusion the treaty had been appreciated much more than it deserved, for although the symptoms of the

(1) *Al-Nahj al-Sadīd* (in *Patrologia Orientalis*), XX, p. 213, ll. 4-6.

(2) For the sultan's unreserved trust in and admiration of Aytmish see e.g. *Durar*, I, p. 424, ll. 9-11.

(3) *Sulūk*, II, pp. 110, l. 4-111, l. 4. The escape of Qarāsunqur constituted a major event in the history of the relations between the Mamluk and Ilkhānid Empires. Al-Nāṣir Muḥammad's repeated attempts to murder Qarāsunqur in Iran were unsuccessful.

(4) *Sulūk*, II, pp. 119, ll. 9-10, 120, ll. 6-7.

(5) *Sulūk*, II, pp. 196, l. 15, 197, l. 3.

(6) See also p. 25 above.

Īlkhānid Empire's weakening had already been most visible, it could not yet be predicted that it would disintegrate in the following decade. The person who had been the Mamluk Sultanate's major representative, and who visited the Īlkhānid court several times for the purpose of concluding that treaty was again our Aytmish. (1) A major reason was, in addition to his being the Sultan's confidant, his perfect knowledge of the Mongol language, which will be discussed soon. Here we shall refer only to the evidence of his contemporary, Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī, who states that he was one of the three Mamluk amirs who were charged with writing the court's correspondence in the Mongol language (of these Aytmish is mentioned first). (2)

We now come to the crucial evidence, mentioned at the beginning of the present part of this article, namely, the one speaking about the connection between our two amirs and the *yāsa*. This evidence had, indeed, already been used by some students of the subject, but they knew it only through later Mamluk historians, who not only abbreviated, but also mutilated and distorted some essential parts of the original. The person from whom these later Mamluk historians copied, with or without acknowledgement, was Ṣalāḥ al-Dīn Khalīl b. Aybak b. 'Abdallāh al-Ṣafadī (696/1296-764/1363), the famous author of the biographical dictionaries *al-Wāfī bil-Wafayāt* and *A'yān al-'Aṣr*, who was a contemporary of amirs Aytmish and Ariqṭāy.

On the first of the two he says: "Utāmish, the amir Sayf al-Dīn al-Ashrafī. He was the Mamluk of al-Ashraf Khalīl. The sultan [al-Nāṣir Muḥammad] appointed him as the governor of al-Karak. He used to rely on his judgement *(kāna yarkunu ilā 'aqlihi)*. He sent him more than once to Khān Bū Sa'īd. Once he even went to that country [i.e. to the country of Bū Sa'īd] together with his own army and military orchestra

(1) See e.g. *Sulūk*, II, pp. 237, ll. 12-13, 241, ll. 18-19, 299, ll. 4-5, 300, ll. 1-3, 309, ll. 10-11; Abū al-Fidā', IV, pp. 91, ll. 20-21, 94, ll. 19-21 ; al-'Aynī (in Tiesenhausen, *Recueil*, I), p. 494, ll. 6-12 ; al-'Aynī (in al-'Azzāwī, *Ta'rīkh al-'Irāq, etc.*, Bagdad, 1935, I), pp. 475, 476, 478, 480, 486. See also the evidence of al-Ṣafadī below.

(2) *Ta'rīf*, p. 47; *Ṣubḥ*, VII, p. 294, ll. 9-14; Lech, *op. cit.*, p. 87, note 32. On Aytmish's mastery of Mongol see also al-Ṣafadī's evidence below.

(bi-ṭulbihi wa-ṭabl khānatihi). (1) Those people [i.e. the Mongols of the Ilkhānate of Persia] also used to exalt him and rely on his judgment, for he knew both the spoken and the written Mongol language and he was trained (?) in Mongol manners. He used to judge the members of the *khāṣṣakiyya* bodyguard within the Sultan's house according to the *yāsa* and the *yasaq* which had been established by Chingiz Khān. He knew the biography of Chingiz Khān, and he used to read and consult it repeatedly. He knew the Mongol families and their lineage and origins. He used to learn by heart (2) their [the Mongols'] histories and events... If a letter [written] in the Mongol language had been received by the sultan from those countries it was he who used to write the answer to it in Mongol. In his absence amir Tayrbughā, the sultan's maternal uncle, would write it" *(wa-kāna ūlā'ika al-qawm yu'aẓẓimūnahu ayḍan wa-yarkunūna ilā 'aqlihi li-annhu kāna ya'rif bil-mughulī lisānan wa-kitābatan wa-yadrib ādāb al-mughul wa-yaḥkum fī bayt al-sulṭān bayna al-khāṣṣakiyya bil-yāsa wal-yasaq alladhī qarrarahu Jinkiz Khān wa-ya'rif sīrat Jinkiz Khān wa-yuṭāli'uhā wa-yurāji'uhā wa-ya'rif buyūt al-mughul wa-ansābahum wa-uṣūlahum wa-yastaḥḍir tawārīkhahum wa-waqā'i'ahum...idhā jā'a min tilka al-bilād kitāb ilā al-sulṭān bil-mughulī yaktub huwa al-jawāb 'anhu bil-mughulī wa-idhā lam yakun ḥāḍiran kataba al-amīr Sayf al-Dīn Tayrbughā khāl al-sulṭān).* (3)

In the study and analysis of this passage from al-Ṣafadī it is important to see how the most vital part of it had been presented by Ibn Taghrībirdī, the source from which students of the *yāsa* drew their information up till now. He says: *qāla al-Shaykh Ṣalāḥ al-Dīn wa-kāna yaḥkum bayna al-sulṭān wal-khāṣṣakiyya bil-siyāsa wal-yasaq alladhī qarrarahu Jinkiz Khān wa-yuṭāli'uhā wa-yurāji'uhā wa-ya'rif bi-mawt al-mughul wa-ansābihim wa-uṣūlihim).* (4)

(1) The *ṭulb* (pl. *aṭlāb*) was the unit which the sultan or one of his amirs commanded during a campaign or a military parade. It consisted mainly of the commander's own Mamluks.

(2) For the meaning of *istaḥḍara* in this sense see Dozy, *Supplement*, s.v.

(3) Al-Ṣafadī, *A'yān al-'Aṣr*, TKS Ahmed III No. 2621, fols, 77a, l. 1-77b, l. 7.

(4) *Manhal*, B.N. MS, I, fol. 153a, ll. 9-12.

The least of Ibn Taghrībirdī's distortions is that he wrote بموت instead of بيوت, which is utterly senseless in this context, but which does not affect al-Ṣafadī's statement on the *yāsa*. A far more serious distortion is his assertion that Aytmish judged between the *khāṣṣakiyya* and the sultan according to the *yāsa*, whereas al-Ṣafadī says that he judged the *khāṣṣakiyya* only. By his misrepresentation Ibn Taghrībirdī attributed to Aytmish a much wider and much higher authority than did the source from which he had copied. The greatest mutilation of al-Ṣafadī's text is our author's omission (perhaps unconsciously) of the words *wa-yaʿrif sīrat Jinkiz Khān*, for *according to his presentation Aytmish had been reading the yāsa, whereas according to al-Ṣafadī it was the biography of Chingiz Khān which that amir had been reading.* (1) This makes the whole difference, *for the implication of Ibn Taghrībirdī's mutilation is that a copy of the yāsa existed in the Mamluk sultanate.* The correct reading of the original text proves this "evidence" to be worthless. (2)

(1) After having distorted al-Ṣafadī's text, Ibn Taghrībirdī should have changed *yuṭāliʿuhā wa-yurājiʿuhā* into *yuṭāliʿuhu wa-yurājiʿuhu*, in order to make his text grammatically correct, but he stuck to the original, which demonstrates his negligent copying. He even copies the *name* of our Aytmish-Ūtamish wrongly (see Appendix). In order to show off his knowledge he mentions in the same passage unnecessarily the term *tōrā Jinkiz Khān* (*Manhal*, I, fol. 153a, l. 9) and states that "the Mongol language is the pure Turkish" *(al-Mughulī wa-huwa al-Turkī al-khāliṣ)* (*ibid.*, l. 8). Neither of these is found in al-Ṣafadī's text, and his assertion about the Mongol language is without foundation. Ibn Ḥajar al-ʿAsqalanī, in his biography of Aytmish (*Durar*, I, pp. 423, l. 13-424, l. 8) also draws, as he does admit, from al-Ṣafadī (see *ibid.*, p. 424, ll. 4-6), but he might have had additional sources of information. He says that Bū Saʿīd, after having received Aytmish for the first time in 722/1322, asked al-Nāṣir Muḥammad never to send him anybody else. On his mastery of the Mongol language he says that it was so perfect that he had amongst the Mongols the status which a linguist has among the [uneducated] common people *(wa-kāna yaʿrif bi-lisān al-Mughul wa-yaktub bi-kitābatihim ḥattā kāna ʿindahum bi-manzilat al-naḥwī min al-ʿāmma)*. He adds that al-Nāṣir Muḥammad admired him, and whenever the "history of the Turks" was discussed he would remark: "Remember Aytmish. He is always lucky. Whenever I send him on an important mission he carries it out. Whenever he commands an army victory is on his side" (*ibid.*, p. 424, ll. 2-4, 6-8).

(2) Quatremère, who was the first to refer to Ibn Taghrībirdī's biography of Aytmish, translated that distorted text without any reservation, comment or correction (*Histoire des Mongols de la Perse*, p. CLXIXa, note 242). He did not try to establish the identity of "Shaykh Ṣalāh al-Dīn" [al-Ṣafadī]. Neither did he notice the senselessness of the sentence where Ibn Ibn Taghrībirdī distorted *buyūt*

On Ariqṭāy al-Ṣafadī says : "Ariqṭāy, the amir Sayf al-Dīn, who is known by the title al-Ḥājj. There existed between him and amir Sayf al-Dīn Aytmish brotherhood. Both of them mastered the Kipchaki Turkish language, and were considered as authorities on the *yāsa*, which is the law (?) of the Turks" *(kāna baynahumā ukhuwwa wa-kānā fī lisān al-Turkī al-Qifjāqi faṣīḥayn wa-kānā yurjaʿ ilayhimā fī al-yāsa allatī hiya sunnat (?)* (1) *al-Atrāk).* (2)

As far as the *yāsa*, relations with the Mongols and closeness to the Mamluk sultan are concerned, Ariqṭāy was greatly superseded by Aytmish. (3) Yet scholars like Deguignes (4) and de Sacy (5) gave precedence to Ariqṭāy, because they drew from al-Maqrīzī, who, in the context his *Khiṭaṭ*, had a good reason to be interested mainly in Ariqṭāy. He also copied that amir's biography from al-Ṣafadī, once again without acknowledgement. (6)

into *bi-mawt* (see above). Furthermore, he made some mistakes in his translation of Ibn Taghrībirdī's biography of the amir in question. According to him Aytmish was esteemed by the Tatars of Egypt, whereas our author refers to the Tatars in general. For Quatremère's misreading of Ibn Taghrībirdī's misreading of the name of that amir, and for the scholars who copied that double mistake from Quatremère, see Appendix.

(1) The reading of this word in the manuscripts is not absolutely clear.

(2) *Aʿyān al-ʿAṣr*, TKS Ahmed, III No. 2621, fol. 13a, ll. 2-3. The same biography, with unimportant changes, is repeated by al-Ṣafadī in TKS Ahmed III 2920/8 fol. 166b, ll. 7-10.

(3) Only once Ariqṭāy is mentioned as expert on the *yāsa* separately (i.e. without referring to Aytmish at the same time) (*Durar*, I, p. 354, ll. 2-3).

(4) *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mongols, etc.*, Paris, 1756-1758, vol. V, p. 214.

(5) *Chrestomathie Arabe*, II, pp. 166, 180-181 (note 33). Quatremère also referred to al-Maqrīzī's evidence on Ariqṭāy and Aytmish (*Histoire des Mongols, etc.*, p. CLXIXa, note 242). In the immediately following lines he translated Ibn Taghrībirdī's biography of the second of the two. He did not know, however, that it had been exactly the same person. Poliak, in the articles examined above, does not mention these two *yāsa* experts.

(6) Al-Maqrīzī speaks about Ariqṭāy in connection with the alley or street called after him *(darb Ariqṭāy)*. He uses the two biographies of al-Ṣafadī mentioned in note 2. (*Khiṭaṭ*, II, pp. 40, l. 37-41, l. 1). The central part of al-Maqrīzī's biography runs as follows: *wa-kāna huwa wal-amīr Aytmish baynahumā ukhuwwa wa-lahumā maʿrifa bil-lisān al-Turkī al-Qifjaqī wa-yurjaʿ ilayhimā fī al-yāsa allatī hiya sharīʿat Jinkiz Khān* (*ibid.*, p. 40, ll. 38-39). In spite of the changes introduced by al-Maqrīzī al-Ṣafadī's fatherhood of the passage is evident.

It would appear that al-Ṣafadī was not sure whether our two amirs were blood brothers or not. In Aytmish's biography he says that Ariqṭāy used to claim that he had been Aytmish's brother *(kāna yaddaʿī annahu akhūhu).* (1) In Ariqṭāy's biography, just cited, he speaks about the brotherhood existing between the two. Other sources mention them sometimes as brothers. (2) What is certain is that they were extremely faithful to each other throughout their lives. Aytmich was buried in the mausoleum *(turba)* which Ariqṭāy built for himself in Safed (3) (the first died in 736/1336 and the second in 750/1349). (4)

We shall now try to present the conclusions which, in our view, have to be drawn from the data studied in the preceding lines.

In an extremely autocratic reign like that of al-Nāṣir Muḥammad b. Qalāūn, who hardly trusted anybody, (5) faithful people like Aytmish and Ariqṭāy, to whom he owed so much, had

(1) *Aʿyān al-ʿAṣr, op. cit.*, fols 77a, l.1-77b, l. 7; *Manhal*, I, fol. 153a, ll. 15-16.

(2) See e.g., *Sulūk*, II, pp. 45, ll. 1-2, 77, ll. 1-2.

(3) *Manhal*, I, fol. 153b, ll. 2-3. Since both our amirs were the Mamluks of al-Ashraf Khalīl, *akh* might be synonymous to *khushdāsh* (see my *Esclavage du Mamelouk*, the term *akh* in the index). The relations between the two were, however, much closer than those usually existing between two freedmen of the same master. Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī mentions Ariqṭāy as Qabjāqī and Aytmish as Mughulī (cp. *Durar*, I, p. 354, l. 2 with p. 423, l. 13). Aytmish is said by al-Ṣafadī and others to have been an expert of the Mongol language. Ariqṭāy and Aytmish are said by the same author to have mastered the Turkish Kipchaki language. He might have meant the same thing, especially as he speaks about their mastery of that language in connection with the *yāsa* (see Ariqṭāy's biography, above). He might as well display sheer ignorance. See also our remarks in the earlier part of the article on the assimilation of the Mongols with the Kipchakis, etc.

(4) For data and source references on Ariqṭāy see especially Wiet, *Les Biographies du Manhal Safi*, No. 373; L. A. Mayer, *Saracenic Heraldry*, p. 78; *Durar*, I, p. 354, ll. 2-10; *Manhal*, I, fol. 163a, ll. 12-22; *Sulūk*, II, p. 812, ll. 12-14. Al-Nāṣir Muḥammad's great confidence in Ariqṭāy finds its expression in his entrusting him with the task of watching the deeds and movements of no lesser personality than amir Tankiz, the famous governor of the Damascus province, who was for many years the actual ruler of the whole of Syria (*Sulūk*, II, p. 812, ll. 14-15). See also *ibid.*, pp. 332, ll. 5-17, 391, ll. 10-15.

(5) I am discussing al-Nāṣir Muḥammad's character and its impact upon the Mamluk sultanate in general and upon its capital in particular in my study: "The Expansion and Decline of Cairo under the Mamluks and its Background", mentioned above.

undoubtedly great influence upon him, (1) which should have also been reflected in strengthening the position of the *yāsa*, on which they seem to have been the major authorities in his time. Unfortunately, however, there is no indication of the existence of any connection between that Sultan and the *yāsa*. (2)

As for the application of the *yāsa* in the Mamluk aristocracy, the evidence at our disposal does not go beyond that of the *khāṣṣakiyya* bodyguard unit. (3) The evidence which implies that there existed a copy (or copies) of the *yāsa* in the Mamluk sultanate is eliminated by its having proved to be a mutilation of the evidence of an earlier source. (4) This raises the pertinent question: on *what* was based our two amirs' knowledge of the *yāsa*? Another significant point about these two amirs is that none of them had been a *ḥājib*, (5) a fact which, at the present state of our knowledge, greatly undermines al-Maqrīzī's uncorroborated assertion about the existence of a very special connection between the *ḥajibs* and the *yāsa*.

Al-Ṣafadī is practically the only source who speaks about Aytmish and Ariqṭāy as authorities on the *yāsa*. (6) This is, unfortunately, not the only drawback of his evidence. The

(1) There were, indeed, ups and downs in the careers of our two amirs, especially in that of Ariqṭāy, but this did not affect for long their influential position.

(2) It has already been proved above that Ibn Taghrībirdī's assertion that Aytmish judged between the Sultan and the *Khāṣṣakiyya* is a sheer distortion of al-Ṣafadī's statement.

(3) Al-Ṣafadī's statement in Ariqṭāy's biography *wa-yurjaʿ ilayhimā fī al-yāsa* is too general for drawing from it any definite conclusions.

(4) Poliak's belief that the Mamluks were acquainted with a version of the *Yāsa* has already been discussed (see above, C_1). Ibn ʿArabshāh says that the wise men of Chingiz Khān's tribe, together with other wise men from his kingdom, invented by his command a Mongol script which he ordered his sons and other descendants, his army and his people, to learn. In this script they wrote everything, including their orders, declarations, histories, accounts *and laws*. He even states that the number of the characters of this script was fourteen "and this is their shape" *(wa-hādhihi ṣūratuhā)*, but there is a *blank* where these characters should have figured (*Fākihat al-Khulafā'*, ed. Freytag, Bonn, vol. I (1832), pp. 232, l. 23-233, l. 5). This whole statement of Ibn ʿArabshāh is, of course, quite unfounded. See also p. 140, note 3, below.

(5) Ariqṭāy served as a judge in his capacity as viceroy *(nā'ib al-salṭana)*, when he occupied that office (*Sulūk*, II, p. 718, ll. 4-8).

(6) With the possible but remote exception of Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, who might have drawn not only from al-Ṣafadī.

acquaintance of this unusually important biographer with the Mongols and the *yāsa* had been, in all probability, very deficient and inaccurate. In his biography of Chingiz Khan he shows ignorance of elementary facts pertaining to early Mongol history. But what is far more serious in our context is his account of the contents of the *yāsa*. True, this account is completely independent from that of al-Juwaynī, but it is utterly fantastic. (1) Both al-Safadī's and Ibn 'Arabshāh's evidence on the contents of the *yāsa* (2) serve as yet another proof for the confusion which prevailed in the Muslim sources on this subject. (3) The absence of any hint by al-'Umarī (died 749/1349) to the existence of the *yāsa* under the Mamluks definitely does not add strength to al-Ṣafadī's evidence. As for our two *yāsa* experts, the only thing al-'Umarī refers to is Aytmish's mastery of the Mongol language.

We dealt with al-Ṣafadī's evidence in such a great length for two reasons: a) this evidence, with all its serious drawbacks, is the best we possess on the position of the *yāsa* in the Mamluk sultanate; b) additionnal data might be found which could be better evaluated by such a reconstruction of the careers of Aytmish and Ariqṭāy.

Conclusion

Later Mamluk historians, especially al-Maqrīzī and Ibn Taghrībirdī, claim that the position of the *yāsa* had been very strong in the Mamluk Sultanate since its inception. Al-Maqrīzī's evidence proved to be worthless both in its general and in its Mamluk aspects. That of Ibn Taghrībirdī is, at best, very doubtful. We are left with the evidence of al-Ṣafadī, which is very limited in its scope, belongs to a period when

(1) Al-Ṣafadī, the Tunis Zaytūna library, No. 4845B, fols. 154b, l. 25-155a, l. 11. Al-Kutubī copied Chingiz Khan's biography from al-Ṣafadī almost verbatim (*Fawāt al-Wafayāt*, Cairo, 1951, vol. I, pp. 211, l. 5-213, l. 4).

(2) *Fākihat al-Khulafā'*, *op. cit.*, pp. 232, l. 23-235, l. 12.

(3) The texts of al-Ṣafadī's and Ibn 'Arabshāh's evidence on the contents of the *yāsa* are reproduced and examined in detail in the full version of this study.

Mamluk-Mongol relations had already lost much of their intensity and importance, is not supported by any additional proof, and comes from a person whose knowledge of Mongol history and the Mongol law can be proved to have been very deficient.

What is absolutely certain is that the *yāsa*, even if it played some role under the Mamluks, could not maintain the same power for long. The *yāsa* and other Mongol customs and institutions must have been losing ground in the territories governed directly by the Mongols. How much more so outside these territories. (1) The mention of the *yāsa* in *any* context (including the purely Mongol context) steadily declines in the Mamluk chronicles, until it completely disappears long before the end of Mamluk rule. There is an isolated incident of a Jewish merchant from Circassia who, in Rajab 856/July 1452, had a litigation with a local Muslim merchant in the court of the Mālikī Chief *Qāḍī* in Cairo. The Jewish merchant was not satisfied with the verdict and did not accept the *Qāḍī*'s insistance that the trial had been according to the *sharī'a*. He complained to the Sultan, who called the Qāḍī and asked for an explanation. The Qāḍī repeated the same argument. The Sultan answered that the *siyāsa* is in conformity with the *shar'īa*, whereas the *Qāḍī*'s verdict was partial *(fa-qāla alladhī fa'altuhu huwa al-shar' fa-qāla lahu al-Sulṭān mā ma'nāhu anna al-siyāsa ṭajrī majrā al-shar' wa-anta ḥakamta bi-gharaḍ)*. He dismissed the *Qāḍī* from his office temporarily. (2) This is a most clear case of administrative justice. This kind of justice was based from the very outset on the assumption that it is in conformity with the Muslim Sacred Law. It is unthinkable that the sultan would have ever said that the *yāsa* is in accord with the *shārī'a*.

(1) We have already disproved Poliak's claim that the *yāsa* lasted under the Mamluks up to the Ottoman conquest. He repeats the same claim in *Feudalism, etc.*, pp. 14-15, 60.

(2) Ibn Taghrībirdī, *Ḥawādith al-Duhūr*, pp. 129, l. 19-130, l. 8. I have already translated this interesting passage in an article in Hebrew (*Zion*, Jerusalem, 1937, p. 226) without understanding its precise meaning.

The striking similarity between the 753/1352 and the 856/1452 incidents is evident. Foreign merchants were mishandled by the local merchants with the backing of the *Qāḍīs*. The sultan rectified the wrong done to them by means of administrative justice.

The conclusions of this article are by no means final. New data may well prove that Mongol influence in general and the *yāsa* in particular had been far bigger than the present state of our knowledge permits us to conclude. (1) But before pushing the study of the *yāsa* under the Mamluks any further, a whole set of misconceptions, to which the present writer contributed his share, (2) has to be disposed of and a more cautious evaluation of the available source material has to be made. That is what we tried to do in this study.

(1) The very opposite might also happen. Additional information might show that al-Ṣafadī's evidence on the two *yāsa* experts is less important than it seems to be.

(2) See "The Wafidiyya, etc.", p. 89 and the note; and *BSOAS*, vol. XVI (1'54), pp. 60, 68-9.

APPENDIX

WHO WAS ARTĀSH?

Quatremère, in his important and detailed note on the *yāsa*, speaks about a Mamluk amir, who was a great authority on that code. He calls him Artash-ben-Abd-Allah, and quotes Ibn Taghrībirdī's *al-Manhal al-Ṣāfī* as his source. (1) Tiesenhausen copied that name from Quatremère, (2) and Vernadsky copied it from Tiesenhausen. (3) Ibn Taghrībirdī, however, in the biography cited by Quatremère, (4) does not mention such a name. He calls the person in question ارتامش, (5) which Quatremère misread as ارتاش overlooking the letter *mīm*. But our Mamluk author goes much further than that. He states in the immediately following line that the correct reading of that name was ارتمش which, according to him, means "remnant" or "residue" in Turkish. Then he spells and vowelizes each letter separately *(ṣawābuhu Irtmish ya'nī bil-lugha al-Turkiyya faḍla bi-alif wa-ba'dahā rā (sic!) mufakh-khama sākina thumma tā (sic!) muthannāt min fawq sākina ayḍan wa-kasr al-mīm wa-sukūn al-shīn al-mu'jama)*. (6) In conformity with this explanation, G. Wiet, in his summary of *al-Manhal*, spells the name of the same person Artāmish (Artamish). (7) Blochet writes ارتامش, ارتمش (8) and Sauvaget أُرْتامش. (9)

(1) *Histoire des Mongols de la Perse*, note 242 on p. CLXIXa.

(2) *Recueil des Matériaux, etc.*, vol. I, pp. XI-XII.

(3) "Zolotaia Orda, Egipet i Visantiia, etc.", *Seminarium Kondakovianum*, Prague, 1927, p. 82; *The Mongols and Russia*, New Haven, 1953, p. 109.

(4) *Al-Manhal al-Ṣāfī*, B.N. MS, vol. I, fol. 153a, l. 1-153b, l. 8.

(5) *Ibid.*, fol. 153a, l. 1.

(6) *Ibid.*, fol. 153a, ll. 2-3.

(7) *Les Biographies du Manhal Sāfī*, Le Caire, 1932, No. 351 (on p. 50).

(8) In al-Mufaḍḍal b. Abī al-Faḍā'il, *al-Nahj al-Sadīd* (in *Patrologia Orientalis*), vol. XII, p. 462, end of note 1; vol. XX, pp. 268-270.

(9) « Noms et surnoms de Mamelouks », *JA*, vol. 238 (1950), p. 35, No. 2.

Such a positive, detailed and meticulous statement as that of Ibn Taghrībirdī leaves the impression of unshakable truth. Actually, however, the real name of the person whom our author calls ارتامش or ارتمش was neither this nor that. It was اوتامش. This can be very easily proved, for our author tells us from whom he copied the biography of that person: it was Ṣalāḥ al-Din Khalīl b. Aybak al-Ṣafadī. (1) A comparison of Ibn Taghrībirdī's ارتامش with al-Ṣafadī's اوتامش (2) shows that the two biographies are of the same person, (3) who is no-one else but our old acquaintance Ūtāmish-Aytmish, the governor of Karak. To this should be added that a biography of a person called ارتامش or ارتمش does not exist in either *al-Wāfī bil-Wafayāt* or *A'yān al-ʿAṣr* of al-Ṣafadī. Furthermore, Ibn Taghrībirdī himself furnishes the proof for the real identity of his ارتامش. Under اوتامش, in the same biographical dictionary, he repeats the selfsame biography in an abridged form, (4) and ends it with this remark: It was said that this name is ارتامش. We mentioned him there (i.e. in its proper alphabetical order) more extensively than here *(wa-qīla anna ismahu Irtāmish dhakarnāhu ayḍan hunāka bi-awsaʿ min hādhā).* (5)

Ibn Taghrībirdī's vanity could hardly find a more striking expression than this one. After having discovered his mistake, he did not retract, and did not strike out the biography of ارتامش, together with his learned etymological explanation, which is utterly irrelevant to the person in question. Instead, he found refuge in quoting unspecified sources *(qīla)* as his

Both Blochet and Sauvaget explain the meaning of the term differently from Ibn Taghrībirdī.

(1) *Manhal,* fol. 153a, ll. 9-10.

(2) *Aʿyan al-ʿAṣr,* TKSA III 2621, fols. 77a, l. 1-77b, l. 7.

(3) The two biographies are identical, with the exception of certain abbreviations and a number of mistakes on Ibn Targhrībirdī's part, most of which have already been referred to.

(4) *Manhal,* II, fols. 24b, l. 15-25a, l. 5.

(5) *Ibid.,* fol. 25a, l. 5. In a note on the margin of fol. 25b it is also pointed out that the biography of the same person had already appeared under ارتامش.

authority for the existence of that imaginary amir. The falseness of his attempt to save his face can be easily proved, for "the Governor of Karak" was a very well-known person, whose name had been frequently repeated in the sources, yet he is *never* called ارتامش not even in Ibn Taghrībirdī's own works. What happened was that our author misread و for ر and stuck to his misreading even when he found out that he had been wrong.

We discussed this particular case in such detail for two reasons: a) to show how carefully one has to examine each of Ibn Taghrībirdī's private assertions, many of which are admittedly of great importance; b) to furnish additional proof that his statements about the *yāsa* and about the people connected with it has to be taken with great reservation.

As for the names Artmish or Artamish, I never came across them in the Mamluk sources. (1) Therefore, whether this name has a meaning or not, (2) has no bearing on our subject. In the Mamluk sources Ūtāmish and Aytmish (or Ītmish), are two different variations of the same name, (3) the second of which is more frequent than the first. The form Utāmish is also found in the Mamluk sources, but is very rare. (4)

(1) Al-Mufaḍḍal b. Abī al-Faḍā'il mentions three envoys who were sent in 661/1263 by Berke Khān to Sultan Baybars. In the form their names appear in the MS it is difficult to restore them with certainty. One of them seems to be ارلماش (Tiesenhausen, I, p. 182, l. 20; *al-Nahj al-Sadīd*, XII, p. 462, l. 3. Cp. also note 4 of the variations of the text and note 1 of the comments on the same page). Blochet corrects the name to تيمورتاش but this correction is quite doubtful. Whether it has any connection with ارتامش it is very difficult to say. In any case, the person in question was not a Mamluk.

(2) Cp. the above cited explanation of Ibn Taghrībirdī, and Blochet, *Nahj*, XX, pp. 269-270; Sauvaget, "Noms et Surnoms", p. 35, No. 2.

(3) See e.g. Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *al-Durar al-Kāmina*, I, pp. 419, l. 7, 423, l. 13.

(4) See e.g. Abū al-Fidā', *al-Mukhtaṣar*, Cairo, 13254, IV, pp. 91, ll. 20-21, 94, ll. 20-21, al-Yūnīnī, *Dhayl*, III, pp. 242, l. 19-243, l. 1. The name Aytmish is rarely written ايتامش (*Sulūk*, I, p. 916, ll. 2-3). Neither Wiet nor Sauvaget saw any connection between the names Artamish and Aytmish (cp. *Les Biographies du Manhal Safī*, no. 351 with Nos. 577-81 and "Noms et Surnoms", no. 2 with no. 38); but see now Rabie, *op. cit.*, p. 30, note 3. The chronicle of al-Ṭabarī has only the names Ūtāmish and Utāmish (see index, s.v.) but no Artmish or Artāmish. See also Utāmish in al-Mas'ūdī, *Murūj*, VIII, p. 43, ll. 19-21.

Additions and Clarifications to part C 1

1) *To pp. 130-136, 156-158.*

The stress in those pages was intended to be made not so much on the certain or most probable Mongol influence on the Mamluks as on the urgent need to establish *first of all* what was exactly the *Ayyūbid* heritage which the Mamluks received. Only after *this* target had been achieved, we can look more safely for other, including Mongol, influences. For it might well be that even what seems to look Mongol or Turco-Mongol to us, actually reached the Mamluks through the Ayyubids, who had already been exposed to Seljuk and perhaps to other Turkish influences. To quote one example: I expressed the belief that *ṭarkhān* came to the Mamluk Sultanate from the Mongols, because I do not know of the existence of that institution under the Ayyubids. *Ṭarkhān* is, however, also an old Turkish term, and if it will be proved to have existed under the Ayyubids as well, then the suggestion about its Mongol origin will be weakened.

2) *To pp. 114-117.*

In my view one of the greatest drawbacks in the study of the Turks and Mongols within Islam and in relation to it is that it had been made with little reference to the Mamluk Institution. The main reason for this state of things is that the study of the Mamluks is still in its infancy. This is particularly true of the first centuries of Islam, when the Mamluk phenomenon had still been in its formative stage. Even a superficial scrutiny of that phenomenon in that early period, as the one made elsewhere by the present writer, clearly reveals its immense importance. The Mamluks had two decisive advantages over the Seldjuk Turks and their tribesmen and over the Mongols.

a) When the Turkish tribal migration into the lands of Islam started at the end of the tenth or the beginning of the eleventh century, the Mamluk Institution, consisting mainly of Turkish slaves or freedmen, had already reached huge dimensions and acquired extremely great power and prestige. Its presence had already been prominent, and very often decisive, in many parts of the area stretching from Transoxania to Egypt. The Seldjuks must have met Mamluks of their own, or of relative, stock in key positions practically wherever they turned or moved. Furthermore, the task of overcoming the natural feeling of suspicion to this foreign race, coming from outside the boundaries of Islam, and the not less natural antagonism to it from the indigenous military and para-military elements, had already been performed by the Turkish Mamluks. It was they who also gave the final and decisive blow to the power of the Arabs, whom they ousted completely from the *dīwān*. (1). This state of things was of special significance in the case of the Seldjuks, because they did not come as powerful invaders, but as rather dependent migrators, who, for quite a long time passed from the service of one Muslim ruler to that of the other. Had there been no Mamluks in the Muslim countries before the advent of the Seldjuks, it may be quite safely assumed that the whole history of the Turkish penetration into *Dār al-Islām*, the importance of which can hardly be exaggerated, would have been fundamentally different, and far less significant. It is with this basic truth in mind that the sources dealing with the Turkish-Seldjuk phenomenon should be reread, and the right conclusions are sure to come.

b) The Mamluk Institution proved to have had a far greater staying power than the Turkish-Seldjuk migrations and the Mongol invasions. It not only started centuries before them, but also outlasted them for a very long time. Moreover, every single Mamluk (with the exception of those few who joined that aristocracy by fraud) was born in the Eurasian region and spent

(1) The Iranians certainly served as a link between Islam and the Turks, and played a decisive role in their bringing over to the Muslim countries. This is a major subject, which deserves a most detailed scrutiny.

there a good part of his life, whereas a steadily growing number of Turks and Mongols who did not constitute part of the Mamluk aristocracy were born within the boundaries of the lands of Islam. Thus the *long and constant* link with that region was kept by the Mamluks and not by the non-Mamluk Turks and Mongols.

The obvious implication of all this is that Mamluks, Turks and Mongols as originating from the Eurasian region should be considered and studied as three closely connected aspects of the same great phenomenon, in which the Mamluk aspect was the predominant one.

To pp. 117-128.

The belief in the period under discussion that the Turks and Tatars-Mongols belonged to the same stock was by no means confined to the Muslims or to the Muslim writers. It was shared by those peoples themselves. When the Mongols besieged Samarqand in 1220 the Turkish elements of the defending army decided to capitulate on the ground that they and the Mongols are of the same race, and, therefore, they would be spared *(fa-qāla al-jund wa-kānū Atrākan naḥnu min jins hā'ulā' wa-lā yaqtulūnā)* (Ibn al-Athīr, XII, p. 240, ll. 20-26). The Mongols were favourably disposed to an important Mamluk Turkish commander, who joined them in Adharbayjān at the head of his motley army, because of racial affinity (or solidarity) *(wa-mālū ilayhi [al-Tabār] lil-jinsiyya)* (*ibid.*, p. 245, ll. 2-7). The Mongols succeeded in breaking a coalition between the Kipchaki Turks and the Alans by arguing that they [i.e. the Mongols] and the Turks are of the same stock, whereas the Alans are different from the Turks both racially and religiously *(naḥnu wa-antum jins wāḥid wa-hā'ulā' al-Lān laysū minhum ḥattā tanṣurūhum wa-laysa dīnukum mithla dīnihim)* (*ibid.*, p. 252, ll. 13-24). The Armenian historian Grigor of Akanç mentions a Tatar tradition according to which the Tatars' original home was Turkestan and only later they migrated to the East (HJAS, 1949, p. 289). (1)

(1) For further data see my already cited article "The European-Asiatic steppe, etc.".

Of outstanding importance is the evidence of Rashīd al-Dīn, because of the special circumstances under which his Universal History had been compiled. This was an *official* history, sponsored by the Mongol ruler. The author was given access (direct or indirect) to a very special Mongol source material. The Mongol people from whom he got oral (and most probably other kind of) evidence included the greatest contemporary authorities on Mongol history and traditions, Bolad Ching-sang, the representative of the Great Khān at the Īlkhānid Court, and his sponsor Īlkhān Ghāzān. As is well known, Rashīd al-Dīn wrote about Mongol genealogies in very great detail. It is out of the question that he would say about this extremely sensitive subject anything which would not be in full conformity with the Mongols', and especially with Ghāzān's, ideas.

Here is a selection of Rashīd al-Dīn's statements: (1)

"The peoples called by the name *Turk* inhabit the remote countries which stretch from the Oxus and the Yaxartes up to the end of the countries of the East and the end of the Kipchaki steppe and up to the boundaries of the Jurjen [in Northern Manchuria] and Northern China" *(inna al-aqwām al-mawsūmīn bi-ism al-Turk muqāmuhum wa-sakanuhum fī al-bilād al-ba'īda allatī ṭūluhā wa-'arḍuhā min ibtidā' ṭaraf Jayḥūn wa-Sayḥūn ilā intiḥā' ḥudūd bilād al-sharq wa-intihā' ṣaḥrā' Qibjāq ilā ghāyat nawāḥī Jūrjīh wal-Khilāy"* (*Jāmi' al-Tawārīkh*, fols. 12a, l. 13-12b, l. 3)..... "Although the Turks and the Mongols and their branches are similar and their language is of the same origin, the Mongols being a kind of Turks, there is yet much difference and dissimilarity between them" *(wa-ma'a anna al-Atrāk wal-Mughūl wa-shu'abuhum yatashābahūna wa-lughatuhum fī al-aṣl wāḥida fa-inna al-Mughūl ṣinf min al-Atrāk wa-baynahum tafāwut kathīr wa-ikhtilāf)* (*ibid.*, fol. 12b, ll. 8-10).

(1) I am quoting here from the Arabic version compiled for Rashīd al-Dīn (MS Aya Sofia, no. 3034). On the subject under discussion there is no essential difference between that version and the Persian original. See the Russian editions and translations from Berezin onwards, as well as the recent edition by B. Karīmī, Teheran, 1971, vol. I, pp. 1-164. Cp. also d'Ohsson, *Histoire des Mongols*, vol. I, pp. 427-9.

"On those peoples of the *Turk* who are called Mongols. In the past each of those peoples had a special name of its own.... such as the Jalā'ir, the Oirat, the Tatars and others... their shapes and appearances and languages are similar to those of the Mongols, for at that time the Mongols were a branch of the *Atrāk*. Now that the Mongols became dominant and strong, all the *Atrāk* went solely by the name of Mongols" *(dhikr aqwām min al-Turk alladhīna yulaqqabūna bil-Mughūl lākin fī zaman (sic!) al-qadīm kāna kull qawm min hādhihi al-aqwām yulaqqab bi-laqab khāṣṣ ʿalā al-infirād wa-yusammā bi-ism khāṣṣ..... mithl qawm Jalā'ir wa-Uyrāt wa-Tātār wa-ghayruhum..... wa-tushbih ṣuwaruhum wa-ashkāluhum wa-lughātuhum bil-Mughūl li-anna fī dhālika al-zamān kānat al-Mughūl shuʿba min shuʿab al-Atrāk wal-āna dawlatuhum ʿaẓumat wa-ishtaddat shawkatuhum fa-summū jamīʿ al-Atrāk fa-ikhtaṣṣū bihi)* (*ibid.*, fol. 38a, ll. 4-10).

"These Mongols were just one people amongst the Turkish peoples". When, however, they rose to such power and eminence, "most of the Turkish peoples were called Mongols". Something similar had already happened earlier: "When the Tatars [were dominant] all of them [of the Turkish peoples] were called Tatars " *(wa-hādhā (sic!) al-Mughūl kānū qawman wāḥidan min bayn aqwām al-Atrāk..... wa-bi-wāsiṭat shawkatihim wa-ṣawlatihim ishtahara aqwām ukhar fī hādhā (sic!) al-bilād li-annahu qad summiya akthar al-Atrāk Mughūlan ka-mā anna qabla hādhā lammā qawm Tātār* [*kānū ghālibīn?*] *kānū yusammūna jumlatahum Tātār* (1) *)* (*ibid.*, fol. 25a, ll. 6-11).

In the time of Yesugey (Chingiz Khān's father) "the Tatar peoples were the most famous of the Turkish peoples and their armies were more numerous than those of the others" *(aqwām al-Tātār..... wa-kānū fi ʿahdihi ashhar aqwām al-Atrāk wa-ʿasākiruhum akthar min ghayrihim)* (*ibid.*, fol. 135a, ll. 9-10).

The above-cited passages from Rashīd al-Dīn show not only that the Mongols considered themselves as part of the Turkish peoples, but also another important thing. When the Tatars and then the Mongols became dominant, other Turkish peoples

(1) The Arabic text is mutilated here as well as in some of the other passages quoted from the same source here, but the meaning is clear.

tried, and sometimes successfully, to pass themselves off as Tatars or Mongols respectively (our author's claim that "most" or "all" of the Turks did so is, of course, greatly exaggerated). This practice could only accelerate the process of assimilation between Turks, Tatars and Mongols. On the other hand, it makes it much more difficult to ascertain whether Mongols (or Tatars) mentioned in the sources are really such, or whether they are already disguised Turks (or, at best, very diluted Mongols). In our context this difficulty pertains particularly to those Mamluks who are classified by the sources as Mongols (see pp. 124-125 of C 1). (1)

In the light of the preceding discussion a passage in al-Juwaynī's chronicle, dealing with the Mongols' capture of Samarqand and with their attitude to the prisoners of war, deserves special attention. It says: "Then all in the citadel were brought out into the open, where the Turks were separated from the Taziks and all divided into groups of ten and a hundred. They shaved the Turks' heads in the Mongol fashion in order to tranquilize them and allay their fears"; but on sunset they killed them all. "There were more than thirty thousand Qanqli and Turks" (Boyle's Translation, I, p. 121).

It is hard to believe that the Mongols could lull the Turks so easily had not their shaving action been a *known* sign of their pardoning the *Turks* (the discrimination against the Taziks [i.e. Iranians] is clearly demonstrated in this passage). In all probability the Turks of Samarqand learned beforehand that the vanquished Turks receive a different and better treatment. This assumption is strengthened by Ibn al-Attir's evidence, already quoted above. According to that evidence the Turks of that town *expected* to be treated favourably. How could they *expect* such a thing if they did not know of earlier instances to this effect, which certainly existed? In my view "the shaving of the Turks' heads in the Mongol fashion" is highly indicative.

(1) I would like to stress herewith that I am not discussing at all the historicity and truthfulness of the belief about the common origin of the Turks, Tatars, Mongols and their languages. For our purpose the prevalence of that belief in the period under discussion is what matters.

I think it signifies the acceptance of the Turks as soldiers in the Mongol army. The more the Mongols advanced, the bigger became the Turkish element in their ranks. They had every reason to conceal the fact that they had been becoming a decreasing minority within their own forces, and to present these forces to their enemies and to the vanquished peoples as predominantly Mongol. They could make the Turks—their neighbours in the steppe—look more similar to the Mongols (particularly to a foreign eye) by "cosmetic" alterations as well as by other means. The fact that in this particular case—which was certainly not the only one—the Mongols decided to kill the Turks off need not serve as a proof to the contrary. Time and time again the Mongols had such a surplus of Turkish prisoners that they could afford killing part of them, selling another part and enlisting the rest in their armies. This interpretation of mine needs, of cours, further proof.

To p. 117.

The danger to Islam from the Crusaders is emphasized by the fact that they wanted to free their holiest places from Muslim rule; that they sincerely believed that they had been the rightful owners of the holy land; that from the very outset they occupied territories in Syria, and even the Jazīra (Edessa), which stretched far beyond the boundaries of the holy land; that gradually they came to the conclusion that in order to ensuire their hold on Palestine they had to occupy Egypt. They had thus been occupying or attempting, or threatening to occupy the most vital parts of the Muslim territories, at least from the end of the 12th century onwards. One can not argue with Ibn Wāṣil's assertion, when speaking of the Mamluk Sultanate, that "Egypt, Syria and the Ḥijāz are the pillar of Islam and the bulwark of the Muslim religion" *(ʿamūd al-Islām wa-fusṭāṭ al-Dīn)* (1) (already cited in my studies on the transfer of the "'Abbāsid Caliphate, etc.", *Arabica*, 1960, p. 58).

(1) One should bear in mind that even the Ḥijāz was threatened once by the Crusaders, and one could not guarantee that such a threat, on a much bigger scale, would not recur.

It is true that it took the Muslims quite a long time before they fully understood the purport and the danger of the Crusades. What transformed, more than anything else, the Muslims' appreciation of, and attitude to, the Franks was, paradoxically enough, their resounding victory in the battle of Ḥaṭṭin in 1187 and the events which followed it until the year 1191. After having driven the Franks out of most of their possessions in Palestine, those Franks succeeded, quite quickly, in turning the table on the Muslims. The third Crusade created in the Muslim camp the frustrating conviction that Islam is facing an enemy with inexhaustible manpower and resources, which are all mobilized against it. According to that conviction every Frankish country, island, town and village takes active part in the Crusades. The Franks' total domination of the *sea-routes*, by means of which they maintain their constant flow of reinforcements, is repeatedly stressed, although their ability to send forces by land is not entirely overlooked. The Muslims, on the other hand, receive no reinforcements from their brethren in the neighbouring countries. Therefore, any victory over the Franks in the field of battle is of little avail, for soon another Frankish fresh army would replace the defeated one. The analogy with a hydra's head readily presents itself.

A selection from ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī, Saladin's close companion, illustrates this conviction in the most striking way (the citations are from *al-Fatḥ al-Qussī fī al-Fatḥ al-Qudsī*, Leyde, 1888).

Inna al-baḥr yamudduhum (p. 233, l. 6); *wa-mā dāma al-baḥr yamudduhum wal-barr lā yaṣudduhum fa-balā' al-bilād bihim dā'im* (p. 204, ll. 20-21); *wa-laysa hādhā al-ʿaduww bi-wāḥid fa-yanjaʿ bihi al-ṭadbīr wa-ya'tī ʿalayhi al-ṭadmīr wa-innamā huwa kullu man warā' al-baḥr wa-jamīʿ man fī diyār al-kufr fa-innahu lam yabqa lahum madīna wa-lā balda wa-lā jazīra wa-lā khiṭṭa ṣaghīra wa-lā kabīra illā jahhazat marākibahā wa-anhaḍat katā'ibahā..... wa-ṭawāṣalat minhum al-amdād bil-amdād..... fa-ammā mulūkuhum al-wāṣilūn fī al-barr fa-qad ṭawāṭarat akhbāruhum bi-an khalat minhum diyāruhum*, (pp. 222, l. 14-223, l. 13); Ṣalāḥ al-Din, in a meeting with his commanders during his army's retreat stated: *l'lamū anna hādhā ʿaduww*

Allāh wa-ʿaduwwunā qad ajlaba bi-khaylihi wa-rajlihi..... wa-qad baraza bil-kufri kullihi ilā al-Islām kullihi..... wa-istanfada wusʿahu..... wa-naḥnu mā warāʾanā najda nantaẓiruhā wa-lā quwwa nastaḥḍiruhā wa-mā buliya bi-hādhā al-maʿshar illā maʿsharunā wa-mā bi-izā' ʿaskar al-kufr illā ʿaskarunā wa-mā fī al-Muslimīn man yanjudunā wa-mā fī bilād al-Islām man yusʿidunā (p. 109, ll. 4-11).

Such expressions as those cited above were little known in the period preceding the third Crusade. Whether this appreciation of the enemy was fully or only partly correct (or at times even completely wrong) is irrelevant. The important thing is that the Muslims were driven into adopting most extreme measures as a result of this appreciation. Since Saladin had to abandon Ashkelon in 1191 and up to the final expulsion of the Crusaders a hundred years later they systematically destroyed the coastal fortifications and many of the ports and coastal towns recaptured from the Franks. Even after taking into account the not always thorough execution of the demolition works and the slight revival of some of the demolished towns, this still remains the greatest operation of destruction for defence purposes ever carried out not only in the region under discussion, but anywhere else in the lands of Islam. In fact, I do not know of any parallel example in human history. The *permanent* effects of this destruction are also unique. (1)

Now it is inconceivable that the Muslims would have taken such unequalled destructive measures had they not considered the Frankish danger to be a deadly and a permanent one. During the third Crusade the Muslims had the feeling that "the whole of Infidelity" [i.e. Christianity] is converging upon "the whole of Islam" (see the citations from ʿImād al-Dīn al-

(1) I did not use the term "scorched earth policy" on purpose, for the usual meaning of this term is an operation of destruction of a temporary character, which is carried out when the enemy attacks or threatens to attack. As soon, however, as the enemy retreats, or the threat is removed, the act of rebuilding usually starts. In our case it was completely different. The operation of demolition started, habitually, as soon as the enemy had been ousted, and the demolished place had been left in ruins for a long time, in most cases for centuries.

Iṣfahanī, above). When Louis IX attacked Egypt with his immense army in the middle of the thirteenth century, the general feeling which prevailed before that army had been routed by the Mamluks at al-Manṣūra was that Islam had been on the verge of "perishing" and of being "uprooted" (Ibn Wāṣil, Mafarrij al-Kurūb, B.N.MS Arabe No. 1703, fols. 81a, l. 6-81b, l. 20).

The deadly and unremovable fear of the Muslims from the Franks is most convincingly illustrated by the following fact. From the middle of the thirteenth century onwards, and up to the total expulsion of the Franks in 1291, the Crusaders' power declined steadily. For no less than forty years the Muslims could play with them a cat-and-mouse game, and capture their strongholds one after the other at their convenience. Yet they continued to destroy those strongholds methodically and block the destroyed ports by the debris which they threw into the water, thus demonstrating their unflinching intention to put those ports out of use for a very long time. (1) Even the fact that the heart of the Muslim lands had now been defended by the extremely powerful Mamluk army, which was far stronger than anything the Muslims had since the beginning of the Crusades, was not sufficient to dissuade them from their consistent policy of destruction. There could hardly be a more striking proof for their feeling of helplessness and for their admittance that they cherished no hope of finding an answer to the Frankish overwhelming naval superiority, which constituted a constant threat to the shores of Islam. Today we

(1) At that time the great enemy of the Mamluk Sultanate was the Īlkhānid Mongol Empire, while the Crusaders played a very secondary role. Yet this situation did not mitigate at all the Muslims' defensive policy of destruction against the Franks. Nothing could move them from their basic conviction about the *permanence* and *magnitude* of the Frankish threat. It can be argued that the panicky expressions in ʿImād al-Dīn al-Iṣfahāni's chronicle reflect the Muslim attitude when Saladin's army was on the retreat and before the front was stabilized with a considerable part of the fruits of the Ḥaṭṭīn victory still in Muslim hands. But subsequent events show that the improvement in the Muslims' position vis-a-vis the Crusaders did not affect a bit, throughout the Crusading period and beyond, the policy started by Saladin at Ashkelon.

know that the Crusades were not renewed, but at the time things by no means looked so reassuring. In addition, the Muslims' almost total ignorance of developments in Europe drove them to exaggerate the immediate and less immediate danger from that direction. They acted, however, according to their conviction, and this is what really matters.

On the Turco-Mongol predominantly pagan front nothing similar took place, and this illustrates better than anything else the essential difference between the two fronts.

David AYALON
(Jerusalem)

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 31 OCTOBRE 1973
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux imprimeur : n° 6117 — Éditeur : n° 579
Dépôt légal : 4e trimestre 1973